58e ANNEE (6e SÉRIE) N° 20 13 MAI 1948

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Fondé en 1879 par Mgr F. PERRIOT

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Evêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

PROPERTY OF WESTON COLLEGE LIBRARY WESTON, MASS.

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION : **R. DESVOYES**

Toutes les lettres doivent être adressées à : Monsieur le Directeur de L'AMI DU CLERGE, à Langres (Haute-Marne)

Chèques postaux : Nancy 21.88

PRIX DES ABONNEMENTS :

FRANCE et UNION FRANÇAISE
Doctrine seule. . ... 200 fr.
Doctrine et Prédication .... 300 fr.

ETRANGER
Voir les conditions détaillées sur la couverture des 22 et 29 avril.

On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du 1er *Janvier* de l'année en cours.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Jacques LEGUERNEY, 24, rue de Madrid, PARIS-8e.

SOMMAIRE

DOCTRINE

Mouvement théologique actuel (2e article). — I. LA TRINITÉ EN ELLE-MÊME ET EN NOUS. B) *La Trinité en nous :* Dict. de Théol. cath., 305 ; — Dom Chambat, 307 ; — P. Taymans d'Eypernon, 307 ; — P. Galtier, 308.

Questions de Science ecclésiastique. — Est-il exact que Calvin, au moins dans l'*Institution chrétienne*, enseignait la Présence réelle ? 309. — Si un curé se sert de la connaissance acquise au confessionnal pour orienter la prédication d'un missionnaire, pour qu'il n'y ait pas *violation indirecte* du secret sacramentel faut-il que la paroisse soit « assez grande », *ou* qu'il s'agisse de péché généralement commis ? ou bien faut-il que les deux conditions soient réunies ? « *Vel* » ou « *et* » ? 313. — Les péchés véniels, non accusés en confession, sont-ils remis par le sacrement de Pénitence « *vi receptionis sacramenti* » ? 315. — Un curé, changeant de paroisse, emmène une auto offerte par les paroissiens, en laissant quelque argent en compensation ? Y a-t-il vraiment lieu à compensation ? Peut-il le décider de lui-même ? A quoi reste-t-il tenu ? 316. — Dans un institut religieux de droit diocésain la modification des Constitutions touchant le temps de la profession *temporaire* semble douteuse. La profession est-elle valide ? Sinon, comment y remédier ? 317. — La nomination des vicaires coopérateurs est-elle valide, et licite si l'évêque n'observe pas la clause du can. 476 : « *audito parocho* » ? 318.

L' « Ami du Clergé » et les livres. — Comptes rendus bibliographiques : Dom Savin Ely, 319 ; *Orientations des missions paroissiales*, A.-M. Couvreur, P. Plus, 320.

PREDICATION

Numéro double.
Voir le sommaire détaillé en tête des pages blanches.

PETIT COURRIER

Q. — Existe-t-il quelque ouvrage dont pourrait s'inspirer un confesseur de religieuses pour les conseils spirituels adaptés à leur vocation qu'il est appelé à leur donner au confessionnal ?

R. — Nous ne connaissons qu'un ouvrage qui réponde exactement à votre demande ; c'est celui de l'abbé Cattier, *Direction spirituelle hebdomadaire à l'usage des religieuses*, in-24 de 292 p., Tours, Cattier (adressez-vous à Mame) ; mais il date de la fin du XIXe s. ; il est probable que vous ne le trouveriez plus que d'occasion.

Q. — Aumônier de religieuses, je vous serais très reconnaissant de m'indiquer quelques ouvrages pour m'aider en vue des instructions que je devrai leur donner sur les exigences de leur vocation et pour me renseigner moi-même sur mes propres devoirs à leur égard.

R. — S. Alphonse de Liguori, *La vraie épouse de Jésus-Christ, ou la Religieuse sanctifiée* par la pratique des vertus propres à son état ; traduction Pladys, 2 vol. in-12, Paris, Beauchesne. — R. P. Bouchage, C. SS. R., *La vie parfaite en religion*, in-8 de 632 p. ; ibid. — X., *Les novices de Notre-Seigneur*, in-12 de 214 p., Téqui. — *Avant la vêture et la profession*, in-12 de 90 p. ; — *Le régime spirituel de la vie religieuse*, in-12 de 132 p. ; — *Vertus cachées de la vie religieuse*, in-12 de 174 p.; — Neyen, *Notre vie spirituelle : essai d'analyse et*

principes de direction, in-12 de 314 p. ; tous ces vol., chez Téqui. — Meynckens, S. J., *Manuel pratique du religieux et du directeur spirituel*, in-18 de 384 p. ; Wetteren (Belgique), de Meester. — Cotel et Jombart, S. J., *Les principes de la vie religieuse*, in-12 de 286 p., Mame. — M. E. de la Croix, *La vocation religieuse ; réflexions et conseils*, in-12 de 318 p., Maison du Bon Pasteur, 228, Bd Péreire, Paris-17e. — Milet, *Etude sur la vie religieuse*, in-24 de 184 p. ; La Chapelle-Montligeon (Orne). — Grimaud, *Futures religieuses*, in-12 de 286 p., Téqui. — Lavaud, O. P., *L'idée de la vie religieuse*, in-24 de 190 p., Desclée de Brouwer. — R. Plus, S. J., *Qu'est-ce que la vie religieuse ?* in-18 de 122 p., Flammarion.

Ehl et Creusen, S. J. : *Direction spirituelle des Religieuses*, in-8 de 366 p., Paris, Desclée de Brouwer (vient de paraître). — Bonneval, *Le ministère sacerdotal auprès des religieuses ; conseils d'un vieil aumônier*, in-24 de 232 p., Avignon, Aubanel. — Consultez de plus nos tables de ces dernières années ; l'*Ami* a recensé la plupart des ouvrages ci-dessus, et d'autres encore.

Q. — Pourriez-vous m'indiquer quelques sources de renseignement sur *l'abolition de l'esclavage aux colonies* en 1848 ?

R. — Notre réponse vient peut-être bien tard ! Mais les renseignements ne sont pas toujours immédiatement découverts !

Voyez dans : *1848, Révolution créatrice* (Bloud et Gay), une étude de Delavignette sur « *l'abolition de l'esclavage* » (p. 79-110) ; — puis G. Martin, *L'abolition de l'esclavage*, — et *Choix de textes de Schœlcher*, avec préface de M. Persen, prof. au lycée Louis-le-Grand et secrétaire de la « *Société de 1848* » ; ces 2 vol. aux Presses Universitaires de France.

Q. — Quel auteur consulter pour traiter le sujet suivant : « Montrer le bien-fondé et les conséquences de la Maternité divine de la Sainte Vierge et de sa Maternité de grâces ».

R. — Vous pouvez prendre l'ouvrage classique du P. Terrien, *Marie, Mère de Dieu ; Marie, Mère des hommes*, 4 vol., Paris, Lethielleux. — Nous vous signalons encore Armand Plessis, *Manuel de Mariologie dogmatique*, Maison des missions, Montfort-sur-Meu (Ille-et-Vilaine). — En latin deux excellents ouvrages : Merkelbach, O. P., *Mariologia*, Paris, Desclée et J. Keuppens, *Mariologiæ compendium* (s'adresser aux Pères blancs, Louvain).

Le *Dict. de théol. cath.*, art. *Marie* (t. IX, col. 2339), répond parfaitement aux préoccupations de la question qui vous est posée. On serait, enfin, tenté de répondre à un abonné de l'*Ami* : « Mais consultez donc les tables de matière de l'*Ami*, vous trouverez plus de vingt articles où le sujet est abordé sous ses différents aspects ! »

Q. — 1° Quelle est *la différence* spécifique entre les 2 règles de S. Benoît et de S. Augustin, et entre *leur spiritualité*.

2° Quels sont les *ordres* qui ont adopté l'une ou l'autre règle ?

R. — Orientez-vous dans ce domaine très vaste en prenant au *Dict. de Théol. Cathol.*, l'art. *Benoît de Nursie* (saint) ; et complétez par le *Dict. de Spirit.*, art. *Benoît* (saint). — Prenez également vos renseignements sur S. Augustin dans le *Dict. de Théol. Cath.*, art. *Augustin* (Règle de saint).

Q. — Quelles sont actuellement les faveurs spéciales accordées aux militaires français dans la métropole, en Allemagne, dans les colonies, en Indo-Chine, relativement au jeûne eucharistique ?

R. — Ces faveurs, qui sont renouvelables périodiquement, arrivent à expiration prochainement. Elles sont changeantes. Il n'y a pas autre chose à faire qu'à demander des renseignements à l'aumônerie générale des armées françaises : S. Exc. Mgr. Picard de la Vacquerie, Baden-Baden (zone française d'occupation).

P. 66. — 1° R. P. Picard, M. S., *Précis historique : La Salette*, in-8 de 252 p., 120 fr. (en 1946) ; — 2° R. P. Némoz, M. S., *La Belle Dame de la Salette* ; — le numéro de *Fêtes et Saisons* sur *Le message de la Salette* (1946). Au Secrétariat, Grenoble.

Tables de l'*Ami*. — Nous avons encore en vente les Tables : 4e série (1909-1923), et 5e série (1924-1933)

Chaque série porte sur 10 ans ; les 7 années d'interruption causées par la guerre reportent l'échéance de la prochaine série à 1950 ! Cette 6e série n'est donc pas encore composée... Inutile de nous la demander dès maintenant.

Le Courrier Apicole. *Revue pratique d'apiculture.* — Paraît tous les 2 mois, à Meux (Charente-Maritime), 120 f. pour 1948. — S'adresser à M. Rijol, à Meux, c. c. Bordeaux 415.18.

Voici le premier fascicule d'une nouvelle revue, bien présentée, simple et précise, qui pourra rendre de précieux services aux apiculteurs, ... et à nos confrères qui ont encore le goût et le temps de se livrer à une si passionnante occupation.

P. Gélinas, C. SS. R. — **Pour aimer les Vêpres.** — In-12 de 102 p. — Ste-Anne-de-Baupré (Canada).

Pour aider les fidèles à mieux comprendre les Vêpres et à s'y associer par leur chant, le présent opuscule contient à leur intention une traduction expliquée des psaumes et des autres parties de cette Heure liturgique, du moins en ce qui concerne l'office des dimanches ordinaires. Certaines parties variables y sont également traduites : les Hymnes du temps, les Antiennes finales à la Sainte Vierge et la mémoire de la Sainte Croix au temps pascal. Les psaumes de certaines fêtes, sans traduction, sont ajoutés, ainsi qu'une brève étude sur la place des Vêpres dans l'office divin et sur les psaumes en général.

Quelques illustrations et une impression en gros caractères rendent cette brochure particulièrement accessible aux fidèles.

Chanoine Duplessy. — **Allocutions matrimoniales,** 4e édition. — In-12 de 328 p. — Paris, Téqui.

Ce n'est pas une mince difficulté de composer 62 allocutions différentes sur un même sujet : le mariage. L'auteur l'a résolue avec élégance en faisant appel à des thèmes variés : sainteté du mariage et devoirs qui en découlent, particularités de l'année liturgique, professions exercées par les futurs. Pour les gens pressés il a prévu toute une série de très brèves allocutions, pouvant durer de une à trois minutes. Il a eu la préoccupation constante de faire entendre d'une façon attrayante la parole de Dieu en présentant une doctrine substantielle, mais dépouillée de l'aspect habituel de la prédication. En outre, il a visé à donner des matériaux utilisables par tous ; les détails personnels ont été omis, mais on peut aisément discerner l'endroit où s'inséreront ceux qu'on jugera opportuns. La pensée de M. le chanoine Duplessy est féconde en rapprochements heureux. Ce livre est une mine précieuse que les prêtres auront profit à exploiter.

58e ANNEE (6e série) No 20 13 MAI 1948

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Le Mouvement Théologique actuel

(*Deuxième article.* — Cf. *Ami*, 19 février 1948)

La Trinité en elle-même et en nous

B. — La Trinité en nous

Le mystère de la Sainte Trinité intéresse directement et de très près notre vie spirituelle. La grâce sanctifiante a pour effet de faire de notre âme l'habitacle du Saint-Esprit, c'est-à-dire, puisqu'il s'agit ici d'appropriation, des trois personnes de la Trinité.

Un certain nombre d'ouvrages récents ont abordé le problème théologique des missions invisibles des personnes de la Sainte Trinité et de leur habitation dans l'âme juste.

I. — Dans le *Dictionnaire de Théologie* (t. xv, col. 1830-1855), on s'est efforcé de faire avant tout œuvre de vulgarisation et de synthèse, utilisant à cet effet les meilleures productions parues jusqu'à ce jour (l'article a été rédigé en 1941). L'exposé concernant la doctrine des missions, leur rapport aux processions et les missions visibles n'est ici qu'un préambule à l'étude du problème des missions invisibles, dont le fait est attesté par l'Ecriture et la Tradition. S'inspirant visiblement du P. Galtier, l'auteur montre que les Pères Grecs eux-mêmes rapportent la déification de l'âme aux trois personnes et non à l'Esprit Saint seul.

Les théologiens se sont efforcés de préciser la notions des missions invisibles et d'indiquer la nature particulière de l'habitation des personnes dans l'âme juste. Les opinions sont diverses et nombreuses. Il semble qu'on puisse les ramener à trois classes : solutions inadéquates, solution démontrant une présence substantielle des personnes divines, solutions considérant une présence plus spéciale du Saint-Esprit. Inadéquates, à coup sûr, celles qui, à la suite de Pierre Lombard, envisagent l'habitation des personnes divines sans aucune grâce créée ou bien encore, avec Ripalda et Viva, réduisent l'habitation à la grâce, même si l'on ajoute, avec Vasquez, que la grâce manifeste une présence plus spéciale de Dieu en raison de l'activité surnaturelle de l'âme justifiée. La Tradition, en effet, semble exiger quelque chose de plus : entre la présence divine qui se rattache à l'opération et celle qui se rattache à la substance, il y a plus qu'une différence de degré ; il y a une différence d'espèce. Une présence substantielle de la Trinité dans l'âme doit être considérée comme le terme de la relation qui s'établit par la grâce entre l'âme et Dieu et dont la grâce créée n'est que le fondement.

Quelle est la nature spéciale de cette relation ? On ne saurait parler ici de relation purement morale, puisant sa source dans les actes par lesquels elle nous oriente vers Dieu : l'habitation divine est, de nature, antérieure à notre activité surnaturelle. Ce n'est pas non plus seulement l'action dynamique de la divinité en nous, car cette influence sur notre vie surnaturelle est postérieure à l'habitation des personnes et dépend en partie d'elle. Ce n'est pas non plus une sorte d' « union substantielle », comme Oviedo le faisait dire à Lessius.

Une première opinion, mise en honneur par le P. Terrien et plus encore par le P. Froget, s'applique à montrer comment la présence divine doit s'établir déjà ici bas dans l'état de grâce qui prépare l'état futur de gloire, par voie de connaissance et d'amour. Une deuxième opinion, proposée par Jean de Saint-Thomas et reprise par le P. Gardeil, montre la présence divine réalisée dans l'âme par une saisie expérimentale de Dieu, spécialement réservée aux âmes contemplatives. — Des objections sérieuses sont élevées contre ces deux thèses : pour la première, comment expliquer l'habitation des personnes divines dans l'âme des enfants encore incapables de faire des actes de connaissance et d'amour ? Pour la seconde, pourquoi distinguer deux sortes d'habitation, l'une réservée expérimentalement aux âmes contemplatives, l'autre inconsciente et pour ainsi dire inexplicable dans les âmes simplement justifiées ?

Il semble donc qu'on doive s'arrêter à une troisième explication, non certes opposée aux deux précédentes, mais d'une formule plus souple, rendant compte de l'habitation des personnes simplement par le fait de l'état de grâce : présence de l'être même de la Déité, présence *ontologique*. Cette présence se distingue de la présence commune par son caractère amical : par elle-même, elle doit assurer à l'âme la possession effective des personnes divines qui se donnent à elle. Or c'est la production de la grâce qui confère ce caractère spécial à l'habitation divine. Les trois personnes divines possèdent, en effet, une véritable causalité formelle dans l'œuvre de la justification : causalité formelle *exemplaire*, agissant selon un mode qui sans doute nous échappe, mais qui, se distinguant de la causalité exemplaire dans la création, suffit à justifier un mode nouveau de présence :

« [Ce qui] n'existe que dans les âmes justes est un effet *assimilateur* qui imprime dans l'âme une image de la Trinité bien plus parfaite que celle qu'y dépose l'acte simplement créateur. Celle-ci est lointaine et ne dépend nullement du mode de l'action dont elle résulte ; celle-là,

au contraire, est incomparablement plus parfaite et dépasse l'autre de toute la supériorité du surnaturel sur le naturel ; elle va même jusqu'à reproduire les traits les plus particuliers des personnes divines. Et c'est par là que se trouve respectée la loi des appropriations : « Notre ressemblance avec Dieu, pour être due à l'action commune ou plutôt à l'action unique des trois Personnes, n'exclut pas que s'y puisse discerner des aspects correspondants à leurs traits particuliers. Le don de sagesse, qui nous fait connaître Dieu, est proprement représentatif du Fils ; et de même l'amour (la charité) qui nous permet d'aimer Dieu est proprement représentatif du Saint-Esprit » (P. Galtier, *L'habitation des trois personnes*, Paris, 1928, p. 240 ; cf. S. Thomas, *Cont. Gent.*, l. IV, c. 21).

Cette explication rejoint ici les deux précédentes dans ce qu'elles ont d'exact. L'âme juste possède Dieu substantiellement présent en elle ; mais, par la grâce créée, elle possède aussi le moyen de l'atteindre et de jouir de lui dans la mesure où la chose est possible ici-bas. L'âme juste, consciente de son activité surnaturelle, connaîtra et aimera Dieu surnaturellement par l'exercice des vertus infuses ; élevée à la voie contemplative, elle pourra, dès ici-bas, atteindre Dieu et jouir de lui d'une manière pour ainsi dire expérimentale. Mais « le plus pauvre dans le domaine de la sanctification surnaturelle possède en germe toutes ces richesses. »

Les solutions établissant une présence particulière du Saint-Esprit voudraient, en dépassant la simple appropriation, trouver dans le Saint-Esprit lui-même le terme spécial de l'union de l'âme juste à la Trinité. La thèse de Petau est ici bien connue et l'article du *Dictionnaire* ne fait qu'en rappeler les grandes lignes, rajeunies de nos jours par Scheeben, de Régnon et Waffelaert.

II. — Si nous passons rapidement sur la thèse de Petau, même rajeunie par les auteurs qu'on vient de citer, c'est que nous en avons trouvé une formule plus heureuse, s'inspirant de S. Jean de la Croix, et développé ici-même, à deux reprises (*Ami*, 1932, p. 294 suiv. ; 1939, p. 101-104) par notre directeur actuel. Est-il besoin de dire que Mgr Catherinet admet pleinement les thèses classiques : unité d'opération des personnes divines *ad extra*, et, par conséquent, simples appropriations quand on attribue à une personne déterminée les actes présentant avec elle certaines affinités ? Reprenant une distinction sous-jacente à la doctrine de Scheeben, l'auteur distinguait, dans un acte de Dieu, la *cause* et le *terme*. En tant qu'il émane de la causalité divine, il a pour origine la nature divine commune aux trois personnes ; en tant qu'on le considère du côté de son terme, il n'est pas impossible — le fait de l'union hypostatique en témoigne — qu'il établisse dans l'être créé une relation réelle et objective à l'égard d'une des personnes divines considérée comme telle, en tant qu'elle se distingue des deux autres.

Sans doute la grâce créée est, dans sa cause, un effet commun des trois personnes divines. Mais, dans le terme de l'activité surnaturelle qu'elle doit développer en nous, il n'est pas contradictoire d'admettre qu'elle nous établit en un rapport plus spécial avec le Saint-Esprit. Il semble même que la notion de grâce sanctifiante le demande expressément. Cette grâce, en effet, nous rend participants de la nature divine. Mais, dans cette participation divine, il ne faut pas considérer la nature divine abstraction faite de tout rapport au mystère des Trois dans l'unité. La grâce sanctifiante, qui est une dérivation de la grâce capitale du Christ en ses membres, est donc une participation de la nature divine, telle que l'humanité sainte du Christ l'a elle-même participée. Or, conférée à l'humanité sainte du Verbe incarné, la grâce divine lui a communiqué une ressemblance particulière avec le Fils, ressemblance qu'elle n'a eue ni avec le Père, ni avec le Saint-Esprit. Ainsi dans la sainteté créée du Christ, l'*action* sanctificatrice fut commune aux trois personnes ; mais le *résultat* de cette sanctification fut une participation de la nature divine, avec les caractères particuliers qu'elle a chez le Fils.

Puisque la grâce des chrétiens est une dérivation de la grâce du Christ, ne faut-il pas en conclure que l'âme juste est spécialement assimilée au Christ, tel qu'il est dans la Trinité, par une certaine participation des propriétés de la personne du Verbe ? Puisque, parmi les caractéristiques du Fils, il y a celle de « spirer » avec le Père l'Esprit Saint, on finirait par découvrir dans l'âme en état de grâce une réalité surnaturelle dont il suffit que, par une faveur spéciale, le mystique prît conscience, pour justifier doctrinalement les aperçus essentiels admis par S. Jean de la Croix [1].

Cette explication, formulée avec toutes les réserves de la prudence théologique, et sous le titre modeste de « Question disputée » a été assez vivement critiquée par le P. Galtier (*Revue d'ascétique et de mystique*, décembre 1938, p. 364-67). Elle dégagerait, dit-on, « un vague relent de monophysisme ». Plus bienveillant s'était montré, dans la même revue, le P. Olphe-Galliard, à l'occasion de la thèse de M. l'abbé Cuzin, *Du Christ à la Trinité d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation*, Lyon, 1936, thèse dans laquelle le premier article de l'*Ami* avait été utilisé. L'explication proposée par Mgr Catherinet fut reprise, en 1938, par un auteur anonyme, dans la *Revue thomiste* (octobre). Auparavant, le P. Garrigou-Lagrange, montrant que notre sanctification nous unit à Dieu *tel qu'il est en lui-même*, avait rassemblé un nombre imposant de textes de S. Thomas où il est enseigné que la grâce sanctifiante met l'âme en rapport avec la Trinité Sainte (et non pas seulement avec la nature divine) « par une participation à la filiation stricte du Christ [2] ».

A condition d'éliminer de cette explication toute doctrine qui tendrait à faire participer à la créature la propriété divine elle-même — et qui donc pourrait envisager un tel monophysisme ? — il suffit de se reporter à la doctrine de S. Thomas pour comprendre quel solide fondement théologique on peut lui donner. S. Thomas proclame que le Fils est le Verbe et le Verbe produisant l'amour par spiration... Il est donc envoyé « non pour perfectionner l'intelligence d'une manière quelconque,

[1] Voir les textes dans l'*Ami du Clergé*, 1932, p. 295 et dans Dom Chevalier, *Vie spirituelle*, juillet 1931, supplément, p. 47-49.

[2] *La grâce est-elle une participation de la Déité telle qu'elle est en soi ?* (*Revue thomiste*, 1936, t. XIX, p. 470 sq.). La phrase citée est du P. Mersch qui, dans un but différent, a traité le même sujet que Mgr Catherinet et dans le même sens que lui. *Filii in Filio*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, mai-août 1938, p. 551-582, 681-702, 809-830.

mais pour lui communiquer une perfection qui provoque en elle un jaillissement d'amour, *qua prorumpat in affectum amoris.* » (Ia, q. 43, a. 5, ad 2).

Cette explication pense concilier la rigidité de la thèse classique, excluant une habitation personnelle, propre au Saint-Esprit, et les exigences réelles que paraissent recouvrir un grand nombre de textes patristiques et liturgiques concernant les rapports de l'âme sanctifiée avec l'Esprit-Saint. Tout au moins, elle est à retenir comme un point de départ.

III. — Ce point de départ a trouvé récemment une suite dans *Les missions des personnes de la Sainte Trinité selon S. Thomas d'Aquin* par Dom Lucien Chambat, O. S. B. [3].

On s'excuse ici d'être contraint de parler trop brièvement d'une étude qui mériterait une analyse approfondie. Dans une première partie, relativement courte (p. 1-60) Dom Chambat expose ses sources : l'Ecriture, S. Augustin, S. Albert le Grand. La seconde partie (p. 61-202) met en relief la doctrine de S. Thomas, tout d'abord dans le *Commentaire sur les Sentences* (I dist. 14-18 et 37), ensuite dans la *Somme contre les Gentils* (l. IV, c. 21), enfin dans la *Somme théologique* (Ia, q. 43). Il s'efforce d'en montrer l'unité et la cohérence.

La révélation nous fait voir dans la venue d'une personne divine un fait de *présence* et un fait d'*habitation*. Cette donnée révélée est rendue intelligible par la théologie en l'expliquant à l'aide de l'idée de cause : ainsi l'ont compris, après S. Augustin, S. Albert le Grand et son disciple S. Thomas. Or la cause est double, exemplaire et efficiente. Efficiente, l'action divine produit la grâce ; exemplaire, elle communique, au moyen de la grâce, une perfection manifestant la cause en quelque manière. Présence et manifestation, c'est le côté divin de la venue ou habitation des personnes divines. Du côté humain correspondant, c'est l'union et l'assimilation, l'union à la divinité entraînant avec elle une assimilation plus ou moins grande qui en est comme le rayonnement, le signe révélateur, le terme spécificateur. Dans sa causalité efficiente, l'action divine est purement *réalisatrice*, une et identique, comme l'essence divine elle-même avec laquelle elle s'identifie ; dans sa causalité exemplaire, la vertu divine devient *assimilatrice* et peut appartenir à un titre spécial à telle ou telle personne. Au Fils appartiendra à un titre spécial la production de la sagesse, au Saint-Esprit celle de l'amour, parce que la sagesse est la « représentation propre » du Fils et l'amour la « représentation propre » du Saint-Esprit. C'est dans l'ordre de la grâce que se produit cette assimilation de la créature à la personne du Fils et à celle du Saint-Esprit. De cette assimilation jaillit dans l'âme juste une connaissance proportionnée, que S. Thomas qualifie d'*expérimentale* ou de *quasi expérimentale*, et un amour s'ensuit qu'il tient pour un amour de *jouissance*. Et cette connaissance n'est pas précisément celle de la foi, laquelle peut être sans la charité, mais elle est celle du don de sagesse. Expérimentale, cette connaissance l'est, parce qu'elle engendre l'amour et, comme telle, elle atteint son objet dans sa *réalité vivante et présente*, par opposition à la connaissance abstractive qui dissocie l'essence, l'individualité et la présence.

L'auteur note avec raison que cette doctrine de S. Thomas concerne les conditions universelles de la vie de la grâce. C'est la grâce sanctifiante comme telle qui est le théâtre ou le principe de ces merveilleux événements. Et c'est à bon droit. On aurait toutefois aimé à trouver quelque indication relative à la grâce des enfants, encore incapables du moindre acte de connaissance jaillissant du don de sagesse, du moindre acte d'amour engendré par cette connaissance.

Dom Chambat clôt son étude en rappelant le texte de S. Jean de la Croix dont s'était inspiré Mgr Catherinet : « L'âme ainsi unie à Dieu produit en Dieu pour Dieu la même spiration divine que Dieu, présent dans l'âme, produit en Lui-même pour l'âme. » Et il conclut :

« La mission des personnes divines — du moins la mission invisible — est donc un engendrement en nous du Fils par le Père et une spiration en nous de l'Esprit-Saint par le Père et le Fils. A cet engendrement et à cette spiration nous sommes merveilleusement associés, en sorte que nous entrons en participation de la vie trinitaire. Cette participation peut s'exprimer indifféremment de deux manières. On peut dire qu'*en nous* le Père engendre le Fils, le Père et le Fils spirent le Saint-Esprit. Nous pouvons dire aussi que, selon notre être de grâce, le Père *nous* engendre comme fils, le Père et le Fils *nous* spirent comme termes d'amour. Nous contractons donc, en vertu de la grâce, des relations spéciales vis-à-vis des personnes divines : nous sommes fils non plus seulement par rapport à la nature divine ou à la Trinité comme telle, mais, dans un sens bien spécial, vis-à-vis du Père lui-même. Nous disons : Abba, Père ! à la manière dont le dit Jésus ; et un souffle d'amour passe en nous qui nous met en rapport également spécial vis-à-vis du Père et du Fils envisagés comme principe de spiration » (p. 201-202).

IV. — Dans son livre, *Le Mystère Primordial* [4], le P. d'Eypernon aborde en passant la thèse de l'habitation des personnes de la Trinité dans l'âme juste (ch. 7). Et nous ne voudrions pas passer sous silence ce chapitre suggestif. Ayant mentionné les théories de Petau et de Mgr Waffelaert, tout en soulignant les difficultés qu'elles comportent, le P. d'E. se rallie à la position prise par le P. de Régnon. Pour cet auteur, chacune des personnes divines a une union spéciale et distincte avec le juste, en lequel chacune exerce une action propre et personnelle. Le juste aurait ainsi, de son côté, une relation spéciale et distincte avec chacune des divines personnes, hôtes de son âme, relation qui l'intégrerait dans le mouvement d'amour qui, de toute éternité pose la distinction des personnes dans leur immanence réciproque. S. Irénée (*Demonstratio*, c. 3, 7) esquisse les étapes de cette participation au mouvement trinitaire ; mais, pour lui, la voie de l'élévation de l'homme à ce mouvement suit l'ordre inverse de celui des processions divines. Le Saint-Esprit est la troisième personne de la Trinité ; il sera le premier que l'homme rencontrera sur la voie de son élévation. Esprit du Fils, c'est par lui et en lui qu'on va au Sauveur : le mystère du Fils nous devient accessible par le Saint-Esprit. Quant

[3] Un vol. in-8 de 208 p., éditions de Fontenelle, Abbaye de St-Wandrille.

[4] Fr. Taymans d'Eypernon. — *Le mystère primordial. La trinité dans sa vivante image.* Voir *Ami*, 1948, p. 116, 117.

au Fils, il est pour nous le révélateur du Père dont il est l'image parfaite : une relation véritable s'établit ainsi entre nous et le Père dans le Fils. Et ainsi, le juste, dans sa vie surnaturelle, doit retracer ce que les trois personnes sont chacune dans le mystère infini.

Participant à la filiation du Verbe, le juste « recevra », avec les dons et les vertus surnaturelles, les traits du Père. Témoin du Père, il porte en lui sa ressemblance : aussi peut-il entrer dans son intimité par des relations de personne à personne. Il sera « amour pour le Père, abandon à lui, confiance, offrande de soi, conformité à la pensée et au vouloir divin. » Mais le chrétien, par là même qu'il reçoit la ressemblance du Père, doit reproduire en sa vie quelque chose de la paternité divine : comme le Père, qui est toute communication de la vie divine, le chrétien doit répandre autour de lui le don de l'amour vivifiant. Mais le chrétien participera aussi à la vie de l'Esprit : il sera, dans le monde, esprit par l'esprit catholique qui lui fera « dépasser toutes les limites » par delà les barrières de préjugés qui rendent les hommes étanches les uns aux autres ; il sera esprit par la profondeur de sa vie, cherchant à « faire » en soi et dans les autres la vérité.

Dépouillé des formes littéraires, d'ailleurs de bon aloi, dont se revêt le style du P. d'E., son exposé semble, en somme, se confondre, moins le mot, avec celui de Dom Chambat. C'est par la causalité exemplaire seule, et en spécifiant bien qu'on demeure dans le domaine de l'analogie, que s'explique notre participation personnelle à la vie trinitaire. Le P. de Régnon prétendait davantage.

V. — Est-il besoin d'ajouter qu'on doit demeurer dans le domaine de la simple appropriation quand on parle du rôle du Saint-Esprit dans l'œuvre de notre déification. A plusieurs reprises déjà, nous avons fait allusion à la thèse de Petau. Alléguant de nombreux textes des Pères grecs sur le Saint-Esprit et son rôle dans la communication de la grâce, Petau estimait que ce rôle est d'une nature telle qu'on ne saurait le confondre avec celui des autres personnes divines.

Dans un récent ouvrage, *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs* [5], le P. Galtier, professeur à l'Université grégorienne, reprend la thèse opposée, qu'il avait déjà défendue en 1928 dans *L'habitation en nous des trois personnes*. Mais ici l'enquête historique est conduite plus à fond. En parlant du Saint-Esprit pour défendre sa divinité, les grands docteurs du IVe siècle se bornaient à maintenir la foi constante de l'Eglise ; ils étaient gardiens et champions d'une doctrine remontant aux apôtres et au Christ. Aussi l'enquête menée par le P. G. remonte-t-elle jusqu'aux sources premières, le Nouveau Testament, les écrivains de l'âge apostolique et les apologistes du second siècle. En tous ces auteurs, rien où se perçoive une tradition spéciale sur l'activité propre de l'Esprit : S. Irénée met une insistance particulière à parler des interventions de l'Esprit-Saint ; mais en cela il demeure fidèle au langage du Nouveau Testament. Le Saint-Esprit n'agit pas pour autant en nous séparément du Père et du Fils. Sa présence en nos âmes est l'effet de la bonté du Père et elle a pour but de nous mettre en communication avec lui. Le rôle de l'Esprit se ramène ainsi à celui du Père qui, agissant en tout par le Fils et par l'Esprit, n'agit néanmoins jamais que par son être propre. Chez Clément d'Alexandrie, il ne saurait être question d'une doctrine quelconque sur la communication spéciale qui nous serait faite de la personne de l'Esprit. Origène est étudié avec un soin particulier : de l'analyse approfondie des vues de l'Alexandrin, le P. G. n'hésite pas à déduire que « l'œuvre accomplie par [les personnes divines] dans nos âmes ne comporte de leur part aucune influence qui leur soit vraiment propre. » L'action du Saint-Esprit sur les âmes se confond avec celle du Père et du Fils. Même doctrine chez les deux auteurs de transition — S. Grégoire le Thaumaturge et S. Cyrille de Jérusalem — qu'interroge ensuite le P. Galtier.

Nous arrivons ainsi à la seconde partie du volume, celle où notre auteur étudie de plus près les témoignages invoqués par Petau. Dans cette galerie de noms illustres, S. Athanase, S. Basile, les deux Grégoire (Nazianze et Nysse), Théodore de Mopsueste, S. Epiphane, Didyme l'Aveugle et, pour terminer, S. Cyrille d'Alexandrie, deux auteurs ont été spécialement étudiés : S. Basile, en raison de son traité sur le Saint-Esprit, et S. Cyrille d'Alexandrie dont trois ouvrages, le 7e dialogue *De Trinitate*, le *Thesaurus* et le *Commentaire sur S. Jean* (particulièrement les livres XI et XII), offrent d'abondants témoignages. Nous ne pouvons suivre, ici, le P. G. dans ses savantes analyses. Il suffira de résumer sa conclusion. Les Pères grecs affirment toujours la primauté du Père en ce sens que le Fils et l'Esprit Saint ont en lui leur principe. Mieux que cela, ils sont sa propriété, une des propriétés de son essence. Comme l'essence est indivisible, nous les donner, nous les envoyer, c'est se donner et venir lui-même : « Ainsi apparaît ce rôle de premier plan que la théologie grecque, de S. Irénée à S. Cyrille, s'est toujours appliquée à lui réserver dans l'économie du salut et de la sanctification. Elle lui en attribue en quelque sorte l'initiative première et elle le montre encore qui en est le terme et le couronnement. La vie surnaturelle n'a pas seulement en lui son origine ; elle est toute ordonnée vers lui. Par lui-même, le Père nous attire et nous unit à lui pour nous faire à sa ressemblance. Il a beau le faire par le Fils dans le Saint-Esprit : le faire ainsi, redisent à l'envi les Pères grecs, le faire par eux et en eux, c'est toujours le faire par lui-même » (p. 278).

La thèse de Petau et des auteurs qui l'ont suivi repose sur un certain nombre de confusions, notamment la confusion entre la manière d'être propre à chacune des personnes et la manière dont elles se communiquent à nous. Les Pères ont été obligés, pour réfuter les hérésies trinitaires, de s'attacher à la considération des personnes, du Fils d'abord pour prouver sa divinité contre les ariens, du Saint-Esprit ensuite pour le montrer, contre les macédoniens, l'égal du Fils et du Père. Mais cette considération, essentiellement polémique, ne dénote pas de conception particulière touchant les rapports des personnes avec nous. L'union déifique avec les

[5] Paul GALTIER, S. J. — *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*. Analecta gregoriana, series theologica (XXXV). — In-8 de 290 p., Rome. 1946.

âmes, réalisée par le Saint-Esprit, ne s'établit pas nécessairement par une propriété de la troisième personne. Ceci n'empêche pas d'admettre — et par là, le P. Galtier rejoint Dom Chambat — que, dans l'infusion de la grâce, il se produise en nous un trait spécial où se marque la ressemblance avec les diverses personnes. Leurs dons sont comme une empreinte d'elles-mêmes laissée en nos âmes. Notre conformité au Fils n'est pas notre conformité au Père ou à l'Esprit Saint. Mais une seule et même opération suffit qui, commune aux trois personnes, imprime en nous les traits de chacune.

A. M.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Un professeur d'université qui aime à sortir des chemins battus et qui ne dédaigne pas le paradoxe, a dit dans une conférence que « *Calvin admettait la présence réelle dans l'Eucharistie* ». — Devant les réactions de son auditoire, il a appuyé en déclarant que Calvin affirmait la présence réelle dans « *L'Institution Chrétienne* ». Si c'est exact, comment expliquer que les Calvinistes rejettent la présence réelle ?

R. — Quelle est la doctrine de Calvin sur la présence réelle, voilà ce que nous allons examiner. Disons tout de suite que le professeur d'Université mentionné dans la présente question, s'est sûrement trompé, en affirmant que Calvin enseigne la présence réelle dans son *Institution chrétienne*. Il enseigne *l'action réelle* du Christ, mais non sa *présence réelle*. Un théologien catholique sera tout de suite renseigné sur la pensée de Calvin, si on lui dit que pour le réformateur genevois, le mode de présence du Christ dans la « Sainte Cène » — c'est le terme dont il se sert constamment pour désigner l'Eucharistie, — est le même que celui de son action dans l'eau du baptême. Le Christ agit dans le baptême, pour la rémission des péchés, et il agit dans la Cène, pour la nourriture de nos âmes. Ecoutez Calvin, dans son *Catéchisme*, publié à Genève, en 1553, sous l'image de l'Olive de Robert Estienne, page 91 :

« Combien y a-t-il de Sacremens en l'Eglise chrestienne ?
— Il n'y en a que deux communs, que le Seigneur Jésus ait instituez pour toute la compaignie des fideles.
— Quels ?
— A scavoir le Baptesme et la saincte Cene.
— Quelle convenance et difference y a-t-il de l'un à l'autre ?
— Le Baptesme nous est comme une entree en l'Eglise de Dieu. Car il nous testifie que Dieu, au lieu que nous estions estrangiers de luy, nous reçoit pour ses domestiques. La cene nous est tesmoignage que Dieu nous veult nourrir et repaistre, comme un bon père de famille ha le soing de nourrir et refectionner ceulx de sa maison. »

Mais examinons les choses de plus près.

I

Les Sources. — Calvin traite de l'Eucharistie longuement au livre IV, chap. 17 de son *Institution* (dans l'édition *ne varietur* de 1559). Il consacre en outre le chap. 18 du même livre à combattre « l'horrible abomination » et « l'erreur pestilentieux » du sacrifice de la messe. Mais il a publié d'autre part, durant son exil à Strasbourg, en 1540, un *Traité de la Sainte Cène* [1]. Enfin, le *Catéchisme*, dont nous venons de citer quelques lignes, parle également de la sainte Cène, avec détail. Ces trois textes sont absolument convergents. De l'un à l'autre, on ne remarque aucune différence de doctrine. Qui a lu l'un est au courant de ce que pense Calvin dans les deux autres. Nous nous attacherons particulièrement au *Traité de la Sainte Cène*, qui est le plus développé des trois documents.

II

Division du Livre. — Calvin divise son ouvrage en cinq points : but du sacrement de la Cène, — fruit et utilité, — son usage légitime, — erreurs et superstitions dont il a été contaminé, — source de la contention entre réformateurs, au sujet de ce sacrement.

a) *Pourquoi Jésus-Christ a-t-il institué la sainte Cène ?* Afin de nourrir spirituellement, comme un bon père de famille, les enfants qu'il a introduits dans sa maison par le baptême. Calvin tient à sa comparaison. Puisque Dieu fait de nous ses enfants, il faut bien qu'il nous prenne en charge. Un bon père nourrit ses enfants. Dieu est ce bon Père. Il est tout naturel qu'il ait institué un sacrement de nourriture spirituelle, comme il en avait créé un de régénération spirituelle. Assurément, il nous nourrit par sa « parole ». Mais il n'a pas jugé que ce fût assez :

« Car d'autant que nous sommes si imbéciles, que nous ne le pouvons pas recevoir en vraie fiance de cœur, quand il nous est présenté par simple doctrine et prédication, le Père de miséricorde, ne dédaignant point condescendre en cet endroit à notre infirmité a bien voulu ajouter à sa parole un signe visible par lequel il représentât la substance de ses promesses, pour nous confirmer et fortifier, en nous délivrant de tout doute et incertitude. Puis donc que c'est un mystère tant haut et incompréhensible de dire que nous ayons communication au corps et au sang de Jésus-Christ et que de notre part nous sommes tant rudes et grossiers, que nous ne pouvons entendre les moindres choses de Dieu, il était de métier qu'il nous fût donné à entendre, selon que notre capacité le pouvait porter. Pour cette cause, le Seigneur nous a institué sa Cène, afin de signer et sceller en nos consciences les promesses contenues en son Evangile, touchant de nous faire participants de son corps et de son sang et nous donner certitude et assurance qu'en cela gît notre vraie nourriture spirituelle, à ce qu'ayant cette arrhe, nous concevions droite fiance de salut. »

b) En second lieu, *quels sont les fruits de la Cène ?* Ici, Calvin entre dans une explication qui touche à ce qu'il y a de plus essentiel dans sa doctrine, et voilà pourquoi il ne sera pas inutile de donner un aperçu de ce que nous pourrions appeler *l'existentialisme calviniste*. L'existentialisme est une méthode plutôt qu'un système. Et cette méthode consiste à partir du *moi réel*, du *moi* vivant, saignant, creusé jusqu'au point où commence le

[1] Voir ce traité dans *Corpus Reformatorum*, aux *Opera Calvini*, tome V, p. 429-460. — Cet ouvrage a été publié plus récemment, à Genève, en 1909, dans les *Œuvres choisies* de Calvin et c'est l'édition que nous allons citer, avec son orthographe modernisée.

vertige de la solitude humaine, ou du péché et de l'enfer béant, pour aboutir à une psychologie générale, poussée à son tour jusqu'à une métaphysique universelle. Il y a donc trois étapes en tout existentialisme : la première, c'est l'analyse anxieuse, angoissée, palpitante de la condition de l'homme étudiée dans les phobies profondes du moi privé ; — la seconde est un saut dans l'inconnu qui consiste à ériger en loi de la nature humaine, ce que l'on a trouvé en soi-même, à dire par conséquent : tout ce que sent un Luther ou un Calvin doit être senti pareillement par tout être humain ; — et la troisième, ce sera la philosophie ou la théologie construite, soi-disant au moyen de l'Ecriture ou de toute autre autorité, et chez ceux qui ont abandonné l'Ecriture, comme un Sartre, à partir de la psychologie préalablement déduite de l'analyse *du moi*

Luther avait mis à la mode un existentialisme, qui consistait à pousser l'homme au bord du désespoir, par le spectacle de ses infirmités et de ses fautes, pour faire luire soudain à ses yeux le soleil de la promesse divine. Sans entrer ici dans les nuances appréciables qui séparent l'existentialisme de Calvin de celui de Luther, nous allons trouver les éléments essentiels de sa spiritualité existentialiste, dans la page où il expose les fruits de la sainte Cène. On remarquera les points suivants : tout homme doit passer par le désespoir. Du désespoir, Dieu le fait passer à la certitude du salut par la foi seule. Une fois assuré de son salut, il ne peut plus le perdre. Il est marqué de l'élection divine à jamais. La Cène est le gage de cette élection.

« Nous connaîtrons l'utilité (de la Cène) en réputant notre indigence à laquelle elle subvient. Il est nécessaire que nous soyons en merveilleux trouble et tourment de conscience, cependant que nous regardons qui nous sommes et examinons ce qui est en nous. Car il n'y a celui de nous qui puisse trouver un seul grain de justice en soi ; mais au contraire, nous sommes tous pleins de péché et iniquité, tellement qu'il ne faut point autre partie pour nous accuser que notre conscience, ni autre juge pour nous condamner. Il s'ensuit donc que l'ire de Dieu nous est appareillée, et qu'il n'y a nul qui puisse échapper de la mort éternelle. Si nous ne sommes endormis et stupides, il faut que cette horrible cogitation nous soit comme une géhenne perpétuelle pour nous vexer et tourmenter. Car le jugement de Dieu ne nous peut venir en mémoire que nous ne voyions notre condamnation s'en ensuivre. Nous sommes déjà au gouffre de la mort, sinon que notre bon Dieu nous en retire Davantage, quelle espérance de résurrection pouvons-nous avoir, en considérant notre chair qui n'est que pourriture et vermine ? Ainsi, tant selon l'âme que selon le corps, nous sommes plus que misérables, si nous demeurons en nous-mêmes ; et ne se peut faire que nous n'ayons une grande tristesse et angoisse du sentiment d'une telle misère. »

Voilà la préface de toute justification : une conscience aiguë, anxieuse, angoissée de notre corruption originelle, de notre impuissance, un effroi de l'enfer ouvert devant nous, en un mot une terreur du jugement divin. Il n'y a pas d'existentialisme sans un sens profond du tragique de la destinée humaine. Comme on vient de le voir, Calvin, fidèle disciple de Luther en cela, exprime avec force cet aspect tragique de la vie.

Mais voici le sourire de Dieu, après le regard redoutable de son « ire ». Pour les réprouvés, il demeure courroucé. Pour les élus, il n'a fait les gros yeux que pour leur faire peur. Et maintenant, il les console, par sa Cène, qui n'est qu'un redoublement sensible de sa parole et de sa promesse de salut :

« Or, poursuit Calvin, le Père céleste, pour subvenir à cela, nous donne la Cène, comme un miroir auquel nous contemplions notre Seigneur Jésus crucifié pour abolir nos fautes et offenses, et ressuscité pour nous délivrer de corruption et de mort, nous restituant en immortalité céleste. Voilà donc une singulière consolation que nous recevons de la Cène, qu'elle nous dirige et mène à la croix de Jésus-Christ et à sa résurrection, pour nous certifier que, quelque iniquité qu'il y ait en nous, le Seigneur ne laisse pas de nous reconnaître et accepter pour justes ; quelque matière de mort qu'il y ait en nous, il ne laisse pas de nous vivifier ; quelque malheureté que nous ayons, il ne laisse pas de nous remplir de toute félicité. »

En ces dernières lignes, on aura remarqué la doctrine calviniste de la justification par non-imputation de nos fautes, et par imputation de la vie et des mérites de Jésus-Christ. Nos péchés ne sont pas effacés, mais Dieu consent à ne plus les voir. Nous n'avons pas la vie en nous, mais nous participons à la vie de Jésus-Christ. La Cène a donc pour fruit « de nous confirmer la réconciliation que nous avons avec Dieu par sa mort et passion, le lavement de nos âmes que nous avons en l'effusion de son sang, la justice que nous avons en son obéissance, l'espérance de salut que nous avons en tout ce qu'il a fait pour nous. »

Pour que tout cela soit bien réel, il faut que la Cène nous unisse réellement au Christ, et qu'en mangeant et buvant la Cène, nous ayons réellement communication au corps et au sang de Jésus-Christ. Calvin n'admettra donc pas, comme le faisaient Zwingli et Œcolampade, que la Cène ne soit qu'un signe ou une image. C'est bien un signe et une image, mais un signe efficace, une image que l'on peut appeler dynamique. Et Calvin emploie des expressions si fortes pour parler de cette efficacité de la Cène qu'un homme peu au courant des querelles théologiques du XVI[e] siècle et des précisions de langage nécessaires en cette matière, pourra croire que Calvin enseigne la *présence réelle*, alors qu'il ne professe, nous l'avons dit, que *l'action réelle*. Prenez donc tout ce qui suit comme une réfutation de Zwingli :

« Toute l'utilité que nous devons chercher en la Cène est anéantie, sinon que Jésus-Christ nous y soit donné comme substance et fondement de tout. Cela résolu, nous confesserons sans doute que de nier la vraie communication de Jésus-Christ nous être présentée en la Cène, c'est rendre ce saint sacrement frivole et inutile, qui est un blasphème exécrable et indigne d'être écouté. Davantage, si la raison de communiquer à Jésus-Christ est afin que nous ayons part et portion en toutes les grâces qu'il nous a acquises par sa mort, il n'est pas seulement question que nous soyons participants de son Esprit, mais il faut aussi participer à son humanité, en laquelle il a rendu toute obéissance à Dieu son Père pour satisfaire de nos dettes. »

N'allons pas croire cependant que Calvin entende par là que Jésus, en son humanité, est présent dans la Cène. Il y est, mais par l'intermédiaire d'un *signe* efficace.

— En quoi donc Calvin diffère-t-il de Zwingli, sur ce point ?

— En bien peu de chose, en vérité. Zwingli parle surtout d'un signe qui a pour but de nous unir

ensemble en une Eglise et par suite de nous unir au Christ, tandis que Calvin s'efforce de majorer la vertu de ce signe, en insistant sur la « communication spirituelle » que ce signe nous obtient avec l'humanité du Christ présente au ciel. Ecoutons-le de nouveau :

— « Maintenant, si on demande à savoir, néanmoins, si le pain est le corps du Christ et le vin son sang, nous répondrons que le pain et le vin sont signes visibles, lesquels nous représentent le corps et le sang, mais que ce nom et titre de corps et de sang leur est attribué, pource que ce sont comme instruments par lesquels le Seigneur Jésus nous les distribue. »

Est-ce assez clair ? Le pain et le vin sont, comme nous dirions, *cause instrumentale* de la communication au corps et au sang du Christ, mais Dieu ne s'y trouve que par son action, tout comme dans l'eau du baptême. Et Calvin donne une comparaison qui fait comprendre sa vraie pensée :

Jésus-Christ vient au Jourdain. Le Saint-Esprit descend sur lui, sous la forme d'une colombe. Jean-Baptiste sait bien que cette colombe n'est pas le Saint-Esprit, mais seulement un signe de sa présence. Il n'en déclare pas moins qu'il a vu descendre l'Esprit Saint sur Jésus-Christ.

— « Si nous enquérons de plus près, nous trouverons qu'il n'a vu que la colombe, vu que le Saint-Esprit en son essence est invisible. Toutefois, sachant que cette vision n'était pas une vaine figure, mais un signe certain de la présence du Saint-Esprit, il ne doute pas de dire qu'il l'a vu, pource qu'il s'est représenté à lui selon sa capacité. Ainsi, en est-il de la communication que nous avons au corps et au sang du Seigneur Jésus. »

Cela n'empêche pas Calvin d'insister sur la réalité de la communication au corps et au sang du Christ et par là de s'opposer à Zwingli, qui aurait pu dire la même chose, mais ne l'avait pas dit. Le pain et le vin ne seraient pas *signes* de la communion au Christ, si cette communion n'était pas effectivement obtenue par le moyen du signe.

« Si Dieu ne peut tromper et mentir, il s'ensuit qu'il accomplit tout ce qu'il signifie. Il faut donc que nous recevions vraiment en la Cène le corps et le sang de Jésus-Christ, puisque le Seigneur nous y représente la communion de l'un et de l'autre. Car autrement, que serait-ce à dire que nous mangeons le pain et buvons le vin en signe que sa chair nous est viande et son sang breuvage, s'il ne nous donnait que pain et vin, laissant la vérité spirituelle derrière ? Ne serait-ce pas à fausses enseignes qu'il aurait institué ce mystère ? Nous avons donc à confesser que, si la représentation que Dieu nous fait en la Cène est véritable, la substance intérieure du sacrement est conjointe avec les signes visibles, et comme le pain nous est distribué en la main, aussi le corps de Christ nous est communiqué, afin que nous en soyons participants. »

Et de cette certitude, Calvin se hâte de tirer diverses autres conséquences morales et mystiques, qui sont les fruits de la Cène également : elle est un aiguillon à reconnaître les bienfaits de Dieu, — une « véhémente exhortation à vivre saintement » et « surtout à garder charité et dilection fraternelle entre nous. »

c) *L'usage du sacrement.* — Chose curieuse, Calvin qui nous a dépeint sous des couleurs si noires notre déchéance, et nous a fait un devoir si pressant de ressentir l'angoisse et le tourment de la damnation que cette déchéance mériterait, semble ne plus se souvenir de ce qu'il a dit plus haut, et il s'élève contre les troubles de conscience que la doctrine catholique inflige à ceux qui vont communier, en les obligeant à scruter leur âme pour s'assurer qu'il ne s'y trouve aucun péché grave. Il est vrai que pour Calvin, cette recherche est totalement illusoire. Nos péchés sont indécrottables. La grâce même de la justification ne les efface pas. Elle ne fait que les recouvrir, et n'aboutit qu'à leur non-imputation. Quand on communie, *on est donc toujours en état de péché mortel*, puisque c'est cela même qui est la condition humaine ! Il s'ensuit qu'il faut se tourmenter tout en ne se tourmentant pas ! Ecoutons Calvin :

« Or, il nous faut ici bien contregarder. Car, comme nous ne pouvons mettre trop grande diligence à nous examiner, selon que le Seigneur ordonne, aussi, d'autre part, les docteurs sophistiques — (merci ! c'est pour nous catholiques !) — ont mis les pauvres consciences en perplexité trop périlleuse, ou plutôt en une géhenne horrible, requérant je ne sais quel examen dont il n'était possible de venir à bout. »

Evidemment c'est plus vite fait de dire : je suis un être abominable, je pèche mortellement en tous mes actes, même et peut-être surtout en ceux que je crois bons, parce que j'y mets de la vanité ou de l'orgueil, ou de la confiance en moi, ce qui est le pire de tous les péchés ; donc déclarons-nous pécheurs sur toute la ligne, en gros, sans entrer dans le détail et cela suffit :

« Pour nous dépêcher de tous ces troubles, poursuit en effet Calvin, il nous faut réduire le tout... à l'ordonnance du Seigneur, comme à la règle laquelle ne nous laissera point faillir quand nous la suivrons. En la suivant, nous avons à éprouver si nous avons une vraie repentance en nous-mêmes et vraie foi en Notre Seigneur Jésus-Christ, qui sont deux choses tellement conjointes que l'une ne peut consister sans l'autre. Car si nous estimons notre vie être située en Christ, il nous faut reconnaître que nous sommes morts en nous. Si nous cherchons en lui notre vertu, il faut que nous entendions que nous défaillons en nous-mêmes ; si nous estimons toute notre félicité être en sa grâce, il est nécessaire que nous entendions quelle est notre misère sans icelle ; si nous avons en lui notre repos, il faut qu'en nous-mêmes nous ne sentions que tourment et inquiétude. »

Il faut donc se tourmenter, mais à la manière de Calvin et non à la manière des « docteurs sophistiques » que nous sommes. Redisons encore la manière de Calvin :

« Celui qui connaît la turpitude de son péché et la malheureté de son état et condition, cependant qu'il est aliéné de Dieu, en a telle honte, qu'il est contraint de se déplaire, se condamner, gémir et soupirer de grande tristesse. Davantage, le jugement de Dieu se présente incontinent, lequel presse la conscience pécheresse de merveilleuse anxiété, d'autant qu'elle voit qu'il n'y a nul moyen d'échapper et n'a que répondre pour sa défense. »

Cette angoisse doit nous donner une véritable faim de Jésus-Christ, l'unique sauveur. Et cette faim doit avoir les résultats les plus efficaces sur notre conduite morale. Nous ne pouvons aspirer à Jésus-Christ sans aspirer à la justice de Dieu. Il serait absurde de prétendre que l'on est du corps de Jésus-Christ, si l'on s'abandonne à toute licence et si l'on mène « une vie dissolue ».

« Puisqu'en Christ, écrit Calvin (préludant à un puritanisme appuyé sur une inquisition d'Etat de tous les jours et de tous les instants) il n'y a que chasteté, béni-

gnité, sobriété, vérité, humilité, et toutes telles vertus, si nous voulons être ses membres, il faut que toute paillardise, hautesse, intempérance, mensonge, orgueil et semblables vices soient loin de nous. »

C'est en partant de ce principe que le réformateur établira, à Genève, quand il y aura été rappelé, la plus rude discipline morale que l'histoire connaisse et qu'il repoussera impitoyablement de la Cène tous ceux qui s'opposeront à son autorité réformatrice.

Précisément parce qu'il attache une très grande vertu disciplinaire à la Cène, Calvin est partisan de la communion fréquente :

« Quant est du temps d'en user, on ne le peut limiter à tous pour certain, car il y a aucunes fois des empêchements particuliers qui excusent l'homme qui s'en abstient. Et davantage, nous n'avons pas de commandement exprès de contraindre tous chrétiens à en user chaque jour qu'elle leur est présentée. Toutefois, si nous regardons bien la fin à laquelle le Seigneur nous mène, nous connaîtrons que l'usage en doit être plus fréquent que beaucoup ne l'ont... Pourtant, cette coutume doit être, en toutes Eglises bien ordonnées de célébrer souvent la Cène, tant que la capacité du peuple peut la porter ; et un chacun particulier, à son endroit, se doit préparer à la recevoir toutes les fois qu'elle est administrée en la congrégation, sinon qu'il y ait grand empêchement qui le contraigne de s'en abstenir. »

Il est assez curieux de serrer de près les motifs donnés par ceux qui, de la sorte, refusaient de communier plus d'une fois l'an. Calvin les résume ainsi :

— « Les uns disent qu'ils ne se trouvent pas dignes, et sous ombre de cela, s'en abstiennent toute l'année ; — les autres ne se contentent pas de regarder leur dignité, mais prétendent qu'ils ne pourraient communiquer avec plusieurs qu'ils y voient venir sans se bien préparer. — Aucuns aussi pensent que c'est chose superflue d'en user souvent, pource que si nous avons une fois reçu Jésus-Christ, il n'est jà métier de retourner sitôt après le recevoir. »

Et Calvin de réfuter ces excuses qu'il estime « trop frivoles ». A l'entendre, si l'on se juge « indigne » de communier, comment ose-t-on même prier ? car, dit-il, « si nous avons la vérité, nous sommes par plus forte raison capables de recevoir le signe. On voit donc que celui qui se veut exempter de recevoir la Cène, comme indigne, se bannit de prier Dieu. »

Et dans cette réponse, nous voyons une fois de plus que l'Eucharistie, pour Calvin, n'est que le *signe* de la présence du Christ et non le Christ lui même. Mais c'est surtout dans la quatrième partie qu'il va s'en prendre au dogme catholique, comme du reste au dogme luthérien de la présence réelle.

d) *Les abus dans la doctrine eucharistique.* — Premier abus :

« Les hommes, de leur tête, ont inventé... que c'est un sacrifice, par lequel nous acquérons la rémission de nos péchés. Cela est un sacrilège qui ne se peut nullement porter. »

Et Calvin s'élève avec violence contre la messe catholique.

Deuxième abus : le dogme de la transsubstantiation :

« Le second erreur que le diable a semé, pour corrompre ce saint mystère, a été en forgeant et inventant qu'après les paroles prononcées avec intention de consacrer, le pain est transsubstantié au corps de Christ et le vin en son sang. Ce mensonge, premièrement, n'a nul fondement dans les Ecritures, et n'a aucun témoignage de l'Eglise ancienne, et, qui plus est, ne peut nullement convenir ni subsister avec la parole de Dieu. »

Troisième abus : la foi en la *présence locale*.

« De cette fantaisie — de la transsubstantiation — sont sorties, après, plusieurs autres folies. Et plut à Dieu qu'il n'y eût que folies et non pas grosses abominations ! Car *on a imaginé je ne sais quelle présence locale*, et a-t-on pensé que Jésus-Christ, en sa divinité et humanité, était attaché à cette blancheur, sans avoir égard à toutes les absurdités qui s'en ensuivent. Combien que les anciens docteurs sorboniques disputent plus subtilement comme le corps et le sang sont conjoints avec les signes, toutefois on ne peut nier que cette opinion n'ait été reçue des grands et des petits en l'Eglise papale, et qu'elle ne soit aujourd'hui cruellement maintenue par feu et glaive, *que Jésus-Christ est contenu sous ces signes et que là il faut le chercher.*

Or, pour soutenir cela, il faut confesser ou que le corps de Christ est sans mesure, ou qu'il peut être en divers lieux ; et, en disant cela, on vient en la fin à ce point qu'il ne diffère en rien d'un fantôme. *De vouloir donc établir une telle présence par laquelle le corps du Christ fût enclos dedans le signe, ou y soit conjoint localement, c'est non seulement une rêverie, mais une erreur damnable* contrevenant à la gloire du Christ et détruisant ce que nous devons tenir de sa nature humaine. »

Voilà qui est net, n'est-ce pas ? Calvin ne veut pas entendre parler de la présence réelle, au sens catholique, par transsubstantiation, ni au sens luthérien, par impanation ou consubstantiation. Et sa raison principale, la voici :

« L'Ecriture nous enseigne partout que, comme le Seigneur Jésus a pris notre humanité en terre, aussi il l'a exaltée au ciel, la retirant de condition mortelle, mais non pas en changeant sa nature. »

Il nous est donc interdit, premièrement d'enlever au Christ la vérité de sa nature, et secondement de déroger en rien à sa condition glorieuse. Or, si nous le mettons dans le pain, nous anéantissons la gloire de son ascension !

On comprend après cela le trait qui nous est raconté dans la vie de saint Pascal Baylon. Ce grand saint franciscain s'est rendu illustre par son culte de la sainte Eucharistie, et Léon XIII l'a proclamé patron des Œuvres eucharistiques. On raconte qu'il fut chargé, par ses supérieurs espagnols, d'une mission très périlleuse en France. C'était l'époque des guerres très improprement dites *de religion.* Le saint rencontra à plusieurs reprises des bandes armées calvinistes, auxquelles il n'échappa que par miracle. Et particulièrement, il tomba, aux environs d'Orléans, sur un fanatique, qui lui cria : « Dis-moi où est Jésus-Christ ! » — « Il est au ciel, à la droite du Père ! » répondit hardiment le saint, sans se troubler. — « A la bonne heure, dit l'autre, car si tu m'avais dit qu'il est sur terre, dans la Cène, je t'aurais percé de cette épée ! »

Calvin et les calvinistes ont donc, dès le principe, nié la présence réelle, au sens où nous la comprenons. Pour eux, Jésus-Christ est au ciel et par suite, il ne peut être sur la table de la Cène, — que l'on doit bien se garder d'appeler un autel ! — que par l'intermédiaire d'un signe.

Et Calvin de conclure :

« J'ai voulu noter en passant que d'enclore Jésus-Christ, par fantaisie, sous le pain et le vin, ou le conjoindre

tellement avec, que notre entendement s'amuse là sans regarder au ciel, c'est une rêverie diabolique. »

De cet abus est découlé cet autre, qui est *l'adoration de l'eucharistie*. Calvin voit là une véritable *idolâtrie*.

« Car, dit-il, de se prosterner devant le pain de la Cène, et là, adorer Jésus-Christ comme s'il y était contenu, c'est en faire une idole, au lieu d'un sacrement. »

Autre abus, ces *façons superstitieuses*,

« comme de porter en pompe le sacrement par les rues une fois l'an, et lui faire un autre jour un tabernacle (le Jeudi Saint), et, tout au long de l'année, le garder en une armoire, pour amuser là le peuple, comme si c'était Dieu. »

Autre abus : la communion sous une seule espèce. Dernier abus, toutes ces cérémonies, qui entourent la Cène, chez les catholiques, « pure singerie et batellerie », déclare Calvin sans ambages.

* *

Le traité se termine par un exposé des différends qui ont éclaté entre les réformateurs eux-mêmes. Mais comme ce n'est pas le lieu d'y insister, nous nous bornerons à rapporter les passages essentiels de l'*Institution chrétienne* et du *Catéchisme* sur la présence réelle ou plutôt contre elle.

Dans l'*Institution* (IV, 17), il s'exprime ainsi :

« Il nous faut establir telle presence de Jésus-Christ en la Cène, laquelle ne l'attache point au pain et ne l'enferme point là dedans, laquelle finalement ne le mette point en ces éléments corruptibles — (et cela est contre la doctrine catholique) — ... laquelle aussi ne lui face point un corps infini pour le mettre en plusieurs lieux, ou pour faire croire qu'il soit par tout au ciel et sur la terre — (et cela est contre Luther, qui expliquait la consubstantiation par l'ubiquité de Jésus-Christ) — ... Ayant osté ces deux inconvénients, je reçoy volontiers tout ce qui pourra servir à bien exprimer la vraye communication que Jésus-Christ nous donne en son corps et en son sang, à l'exprimer, dis-je, en sorte qu'on cognoisse que ce n'est point par imagination ou pensée que nous le recevons, mais que la substance nous en est vrayement donnée » (contre Zwingli et Œcolampade).

Pour Calvin, Jésus est présent dans le signe, en sorte que qui a la foi au signe, reçoit réellement le Christ, tandis que quiconque n'a pas la foi ne reçoit que du pain.

Il s'agit donc bien d'une *présence dynamique* et non d'une *présence corporelle ou locale*.

Et dans son *Catéchisme*, après avoir exposé la nécessité de croire en la promesse d'union que représente la Cène, Calvin demande :

— « Mais comment cela se peut-il faire, veu que le corps de Jésus-Christ est au ciel et nous sommes en ce pélerinage terrien ?

— C'est par la vertu incompréhensible de son Esprit, laquelle conjoint bien les choses séparées par distance de lieu.

— Tu n'entends pas donc que le corps soit enclos dedens le pain ne le sang dedens le calice ?

— Non. Mais au contraire, pour avoir la vérité du sacrement, il nous fault eslever nos cueurs en hault au ciel, où est Jésus-Christ en la gloire de son Père, et dont nous l'attendons en nostre Redemption ; et non pas le chercher en ces elements corruptibles. »

Après cela, comment pourrait-on soutenir sérieusement que Calvin a enseigné la présence réelle dans l'Eucharistie ? L. Cristiani.

Q. — Au sujet de la *violation indirecte du secret de la confession*, voici ce que dit Héribert Jone, n° 621 - IV : « Quand un curé se sert de la connaissance qu'il a par le confessionnal pour prier les missionnaires de prêcher sur tel péché, il ne commet pas de faute si la paroisse est assez grande, *ou bien* s'il s'agit de péchés qui sont généralement commis dans la région. »

Génicot, dans ses *Institutiones Morales* ne parle pas au disjonctif, mais exige les deux conditions signalées par H. Jone. Il dit *et*. Peut-on suivre l'opinion de H. Jone et faut-il absolument au moins 3000 âmes pour qu'on puisse parler de « grande » paroisse ?

R. — La question est de celles qui peuvent paraître au premier abord, minimes. Qu'il y ait en effet « *et* » ou « *vel* », cela peut-il être autre chose qu'une minutie de théologiens ? Ici du moins, ce n'est pas le cas. Le secret de la confession est une chose assez grave pour que cela ait même une grande importance. En réalité, on relève la même divergence chez d'autres théologiens que Génicot et Héribert Jone. Chez Noldin « *vel* » ; chez Jorio «*et* » ; chez Cappello « *vel* ». Qui a raison, qui a tort ? A notre avis, ils ont raison les uns et les autres, parce que, en définitive, si l'on regarde bien le texte et le contexte, la phrase en question qui exprime une règle de conduite n'a pas chez tous le même objet. Héribert Jone est un résumé ; or, si précieux que soit un résumé, il a le défaut de tous, de ne pouvoir exprimer toutes les nuances. Le reproche à lui faire, c'est qu'après avoir très bien défini (nos 619 et 620) les trois manières de violer le secret de la confession, « directe, indirecte et par usage », il donne dans une remarque (n° 621) des règles de conduite sans nous dire auquel de ces modes de violation elles se rapportent ; et c'est là justement que se trouve la phrase citée par notre correspondant. Celui-ci n'a donc pas raison de dire que c'est au sujet de la violation indirecte qu'Héribert Jone a écrit la phrase en litige ; du moins on ne peut l'affirmer. S'il y a un reproche à faire aux auteurs, c'est uniquement de laisser place à quelque confusion, dans une matière tellement grave et délicate qu'elle mériterait plus de clarté.

Si les théologiens sont tous bien d'accord pour définir la violation directe du secret, ils ne le sont pas autant, malheureusement, pour les autres modes de violation. C'est Cappello qui leur en adresse le reproche : « In hâc materia auctores non omnes eadem terminologia utuntur, nec semper satis accurate loqui videntur » (*De Pœnit.*, p. 762, n° 911). Rappelons brièvement ce qu'il en est, en nous basant sur le droit canon lui-même. C'est nécessaire à notre sujet et utile toujours.

Le droit distingue une violation stricte et une violation dans un sens plus large. La première qu'il dit « inviolable » c'est celle qui va jusqu'à faire connaître le pécheur de quelque façon « *aliquatenus* » (canon 889). La deuxième consiste dans l'usage de la connaissance acquise par la confession « *cum gravamine pœnitentis* » et elle est interdite formellement « *omnino prohibitus est* » (canon 890). Il n'y est pas question, en propres termes, de violation indirecte. Que faut-il dès lors entendre par là ? Faut-il la faire rentrer dans la violation au sens strict, ou au sens large, ou dans l'une et dans l'autre ? C'est ici que l'on rencontre un peu tous les avis ; et cependant c'est de l'explication qu'on en donne que dépend la solution de la ques-

WESTON COLLEGE LIBRARY WESTON, MASS.

tion qui nous est posée. Cherchons donc d'abord un peu de clarté.

D'après Cappello, la violation indirecte, qu'il appelle proprement dite, existe quand, par des paroles, façons d'agir, etc., on découvre le péché sans désigner manifestement la personne, mais avec danger plus ou moins grand qu'elle soit découverte ; ou quand on désigne la personne sans indiquer le péché, mais également avec danger qu'il soit connu (*De Pœnit.*, p. 762, n° 911). « Prior adest, quando vel peccatum narratur sine aperta designatione personæ, vel persona designatur sine peccati indicatione, sed cum periculo aut manifestandi personam, aut ingerendi suspicionem peccati ». C'est l'avis net de Jorio (*De Sacr. Pœnit.*, p. 460, n° 648) ; c'est celui non moins clair de Génicot (vol. II, p. 339, n° 379). Pour Noldin aussi, c'est certainement le sens principal (*De Pœnit.*, p. 483, n° 415). Cappello ajoute que c'est là le sens, et le seul que permette le code, de la violation indirecte : « Violatio indirecta ad mentem codicis ea est eaque sola quæ stricte ac proprie dicta vocatur ». Cela répond en effet au mot « *aliquatenus* » du canon 889.

Dès lors tout ce qui sera révélation sans entraîner ce danger plus ou moins grand de faire connaître à la fois *et le péché et la personne* rentrera dans l'usage de la science acquise en confession, défendu par le code quand il risque de produire quelque mauvais effet « *cum gravamine pœnitentis* », comme serait de rendre odieux le sacrement, de causer scandale, etc. (canon 890). Si cette révélation est appelée « indirecte », et elle l'est en effet, ce n'est, dit encore Cappello, que dans un sens large et moins propre. En soi elle n'est que l'usage de la science acquise.

Déjà cette distinction clairement établie laisse entrevoir la solution de la question posée. On comprend, en effet, que l'une et l'autre de ces révélations exigeront des règles de conduite différentes qui s'exprimeront en des formules diverses ; que ces formules pourront peut-être ne différer que par une conjonction « *et* » ou « *vel* » en élargissant ou en restreignant le sens ; et qu'ainsi les deux formules citées par notre correspondant peuvent être vraies et avoir chacune leur application. Voyons le dans le détail, pour répondre plus directement à ce qui nous est demandé, et pour en tirer une conclusion pratique.

Si nous envisageons la violation indirecte proprement dite, dans le sens strict, *c'est le* « VEL » *qui convient*. Cette violation en effet existera s'il est produit un des deux effets suivants : ou le danger de faire connaître la personne du pécheur aux auditeurs, ou le danger que les auditeurs se reconnaissent et soupçonnent qu'il s'agit de leur péché ; car il peut y avoir révélation du secret aussi bien vis-à-vis du coupable lui-même que vis-à-vis des autres. Or il est certain que, dans le cas proposé du curé et des missionnaires, ces effets ne seront pas réalisés, et que par conséquent il n'y aura pas manquement au sigillum en ce sens, « si la paroisse est assez grande *et* s'il s'agit de péchés généralement commis ». Mais on conçoit très bien qu'ils peuvent aussi n'être pas réalisés dans l'une ou l'autre hypothèse, prise *disjonctivement*, celle d'une paroisse « assez grande » seulement, *ou* celle « de péchés généralement commis », car dans l'une comme dans l'autre le danger pourra n'être plus fondé. L'on conçoit même qu'on puisse dire carrément qu'ils ne le sont pas, comme le fait Cappello : « Non habetur e contra ulla violatio si vitia sunt communia *vel locus satis amplus sit* » (p. 770, n° 918, 20° f.). Mais c'est dans le sens restreint qu'il l'entend. Telle est également la façon de penser de Noldin (p. 485, n° 415, 2, d) qui emploie d'ailleurs les mêmes termes et donne les mêmes raisons que Cappello. Pour lui aussi c'est le « *vel* » qui réunit les deux propositions.

Ce serait pourtant dépasser leur intention que d'en conclure sans plus que, l'une ou l'autre hypothèse étant réalisée, curé ou missionnaires peuvent agir en tranquillité de conscience sans crainte de manquer au secret ; car s'ils sont en règle avec la violation au sens strict, ils peuvent ne l'être plus avec la violation au sens large, c'est-à-dire « l'usage de la science acquise ». Or *ici c'est le* « ET » *qui convient*. En effet, dans le cas d'usage de la science acquise, il suffit, pour réaliser la violation défendue, qu'elle entraîne un « *gravamen pœnitentis* », donc simplement une mauvaise influence quelconque sur les âmes par rapport au sacrement. C'est donc beaucoup plus large, plus facile à réaliser, plus difficile à éviter. On conçoit dès lors que, pour qu'il n'y ait pas révélation en ce sens, il faille à la fois *conjointement* « *et* une paroisse assez grande *et* des péchés généralement commis ». Ainsi s'explique certainement le « *et* » employé par Génicot. Car quand il donne la règle de conduite en question, de quoi parle-t-il ? Il traite à la fois de la violation indirecte et de l'usage (vol. II, p. 346, n° 388, II). De même doit s'interpréter le « *et* » de Jorio, car lui aussi c'est à propos de la violation du secret dans son sens plein qu'il l'emploie. Cappello luimême, sans reprendre sa formule, est beaucoup plus strict quand il parle de l'usage, l'interdisant s'il y a le moindre danger que cela rejaillisse sur le sacrement, et l'étendant, selon l'instruction du St Office du 2 juin 1915, jusqu'à ce qui aurait seulement l'apparence de violation.

Donc on peut conclure que les deux règles de conduite en litige, replacées dans le contexte des théologiens qui les utilisent, au moins de certains, restent vraies à des points de vue différents. Mais quelle est *celle qu'il faut retenir en pratique* ? En définitive, *c'est celle qui comporte le* « ET », celle de Génicot. En effet, dans les cas concrets, on doit envisager la révélation dans son sens le plus large et tenir compte de toutes les conditions pour qu'elle soit évitée. Pour répondre à la demande même de notre correspondant, on ne pourrait suivre l'opinion d'Héribert Jone que si la révélation indirecte dans le sens strict était en jeu. Ceci n'est pas possible dans le cas de missionnaires devant prêcher dans une paroisse ; il y aura toujours à craindre la violation dans le sens large.

Combien d'âmes faut-il pour constituer une « assez grande paroisse » ? En général les théologiens disent « environ 3000 ». Mais je ne crois pas qu'on puisse prendre cette indication comme une règle mathématique. D'abord il ne s'agit certainement pas de faire entrer dans ce nombre ceux qui ne pratiquent pas et ne se confessent jamais ; il n'est pas question d'appliquer la règle à une paroisse de 3000 âmes, par exemple, où il n'y aurait que quelques

centaines de pratiquants. Ensuite c'est de la bonne prudence de faire entrer en ligne de compte dans l'estimation, la *nature* même du ou des péchés dont il sera parlé ; certains auteurs vont jusqu'à 6000 pour des péchés plus infamants, comme la sodomie, l'adultère ; c'est compréhensible. Je crois qu'on ne peut pas non plus négliger la psychologie morale ou religieuse de la population, capable de la rendre plus ou moins susceptible ; ni peut-être son caractère rural ou urbain. Enfin nous sommes ici dans une matière grave et importante qui n'admet pas le probabilisme. Sans doute il ne s'agit pas d'être scrupuleux et de voir des probabilités de violation en tout ; mais la règle donnée par S. Alphonse n'est-elle pas aujourd'hui plus opportune que jamais : « *Confessarius in hac materia tam gravi et periculosa debet esse* VALDE CAUTUS » (S. Alph., lib. IV, 661).

Ad. BALIGAND.

Q. — Les sacrements de Baptême, d'Extrême-Onction et d'Eucharistie remettent les péchés véniels *ex opere operato*, à la seule condition de les recevoir « in remedium suorum peccatorum absque actuali affectu ad ullum veniale » (Noldin, *De Sacram*, n° 244).

Les péchés véniels qui ne sont pas accusés en confession doivent-ils être considérés comme remis par le sacrement de pénitence « *vi receptionis ipsius sacramenti* » ? Cela ne semble pas faire de doute (à condition que le sujet soit dans les dispositions requises). Je parle des péchés véniels volontairement omis et englobés dans une accusation générale, dont la formule est exprimée dans le *Confiteor* ou dans des prières analogues, qu'on trouve en tous les manuels.

R. — C'est bien la doctrine enseignée par l'unanimité des théologiens que tous les sacrements remettent les péchés véniels « *ex opere operato* ». Il n'y a pas de doute possible pour les trois sacrements institués pour la rémission même des péchés, le baptême et la pénitence « *primario* » ; l'extrême-onction « *secundario* ». Tous le donnent comme une chose certaine pour l'Eucharistie ; et pour les sacrements de confirmation, ordre et mariage comme une chose au moins probable, « *valde probabilis* » dit Cappello (*De Pœnit.*, p. 98, n° 115). Les dispositions requises, surtout en ce qui concerne l'attrition, ne sont pas aussi rigoureuses pour le pardon par un sacrement que pour le pardon en dehors du sacrement. Ce que dit Noldin sur ce point, cité par notre correspondant, est l'enseignement de tous (Noldin, n° 245 dans les édit. XV et XVI).

Y a-t-il des raisons de refuser cette efficacité au sacrement de Pénitence ? On n'en voit aucune. Quand les théologiens parlent de cette efficacité des sacrements de remettre les péchés véniels par le seul fait de leur réception « *vi ipsius receptionis* », ils y incluent celui de Pénitence. Par ailleurs, n'efface-t-il pas « indirectement », le péché mortel non accusé quand l'âme est bien disposée ? Pourquoi ne produirait-il pas le même effet pour le péché véniel, pourvu que le pénitent n'y mette pas d'obstacle ? Or d'obstacle, on n'en trouve pas, puisqu'il n'y a pas d'obligation d'accuser les péchés véniels, et que d'autre part on suppose chez le pénitent la désaffection à l'égard de tout péché véniel en général. Notre correspondant a donc raison de dire que les péchés véniels, même omis volontairement, sont remis « *ex opere operato* » par le sacrement de Pénitence, ou toute absolution valide, pourvu qu'il soit reçu « *in remedium suorum peccatorum absque actuali affectu ad ullum veniale* ».

Mais alors à quoi servira l'accusation des péchés véniels ? Ne pensera-t-on pas qu'elle est chose assez indifférente puisqu'ils peuvent être remis, pourvu que l'absolution soit valide. La réponse à cette difficulté va nous permettre de montrer qu'il y a lieu de conserver à l'accusation des péchés véniels toute son importance, en évitant toutefois de l'exagérer.

Même si le sacrement opère « *ex opere operato* », autre chose est qu'il produise son effet « *vi sacramenti* », simplement en tant que sacrement, de telle sorte que n'importe quel autre sacrement puisse le produire ; autre chose qu'il le produise « *vi sacramenti pœnitentiæ* ». Pour ceci, il est évident qu'il faut nécessairement que les péchés soient réellement soumis au pouvoir des clés. Si la rémission des péchés, en effet, si l'augmentation de la grâce qui l'accompagne, peuvent être opérées par le seul fait que le sacrement est administré (« *vi sacramenti* »), il y a d'autres effets qui ne pourront l'être que « *vi sacramenti pœnitentiæ* », qui ne le seront pas, dès lors, si les péchés ne sont pas accusés ; du moins qui ne le seront pas pour les péchés qui ne sont pas accusés. Le sacrement de pénitence produit une grâce sacramentelle qui lui est propre, et à laquelle peut-être on ne songe pas assez. En quoi consiste-t-elle au juste ? Les théologiens ne sont pas d'accord pour le définir. Elle est, en tout cas, un secours de Dieu pour prémunir contre les péchés, une sorte, peut-on dire de vaccin spirituel et surnaturel. Mais chaque maladie a son vaccin. Cette grâce est-elle dès lors produite à l'égard des péchés non accusés ? On peut être guéri, sans être prémuni.

De plus dans le péchés, il n'y a pas que la tache ; il ne faut pas oublier la peine temporelle due au péché. Or celle-ci existe aussi bien pour le péché véniel que pour le péché mortel, quelle que soit la définition que l'on donne du péché véniel. Pour l'un comme pour l'autre la rémission de la tache du péché n'entraîne pas nécessairement celle de la peine : « *Remissa culpa veniali, pœna temporalis eo ipso non remittitur* » (Cappello, p. 99, n° 118). Or cela rentre dans l'efficacité du sacrement de pénitence de remettre la peine temporelle « *ex opere operato* », peut-être déjà par la seule absolution, en tout cas par la satisfaction imposée, et sans doute aussi par la prière : « *Passio Domini* ». Mais cet effet, le sacrement le produira-t-il pour les péchés qui ne lui sont pas soumis ? Donc soumettre les péchés véniels au pouvoir des clés, cela est d'une très grande importance, soit pour cette vie, soit pour l'autre.

Mais alors faudra-t-il donc accuser tous ses péchés véniels, si l'on veut profiter à plein du sacrement de pénitence ? C'est la conclusion logique. Cependant il s'agit de bien l'entendre pour ne rien exagérer et pour faire cette accusation de la façon la plus profitable pour l'âme. Des exagérations, on en rencontre même et surtout chez des personnes pieuses qui se croient obligées d'allonger une litanie de péchés, souvent douteux, toujours identiques. accompagnés d'une mathématique qui, elle non plus, ne varie pas. Maintes fois cela cache une routine qui ne fait guère présumer chez le pénitent des dispositions profondément sincères. En tout cas, cela

risque de mettre la volonté devant tant d'efforts à faire qu'on peut se demander avec quelque raison si cela ne diminue pas sa résolution plutôt que de la stimuler. Sans doute, il reste ce qu'il faut pour que le sacrement soit valide, mais il est à craindre qu'il n'y ait pas le degré de regret et de charité capable de lui faire produire ses fruits au maximum. Est-ce strictement nécessaire d'ailleurs d'entrer dans tant de détails ? Non. D'après l'enseignement des théologiens, si l'accusation générique ne suffit pas, sauf le cas de nécessité, quand il s'agit des péchés mortels pour les soumettre vraiment au pouvoir des clés, il n'en vas pas de même pour les péchés véniels. Tout admettent qu'une accusation générique des péchés véniels est licite, du moins quand on a un motif sérieux de s'y tenir, et dans ce cas tous les péchés véniels sont réellement soumis au pouvoir de clés et sont remis par le sacrement de Pénitence.

Cependant il reste à assurer à ce sacrement le maximum d'efficacité. Or on doit bien avouer qu'une telle accusation, si l'on s'en contentait habituellement, supposerait d'abord une préparation bien peu soignée, et surtout laisserait trop la volonté dans le vague. Il n'en sera plus de même, si cette accusation est accompagnée de la déclaration claire et nette de *quelques péchés véniels bien caractérisés* (c'est ce qu'enseignait St Vincent de Paul à ses fils et à ses filles) sur lesquels la volonté, *qui regrette tout en général*, est décidée de porter plus particulièrement ses efforts. Ainsi sont assurées à la fois une contrition et une accusation capables d'atteindre tous les péchés au maximum.

Il est consolant sans doute de penser que les péchés véniels peuvent être remis par le sacrement de pénitence, même sans accusation détaillée, pourvu que le pénitent remplisse les conditions que nous venons de rappeler. Il l'est encore plus de savoir qu'il est *très facile* de les soumettre *tous* au pouvoir des clés, et de profiter à leur égard non pas de quelques fruits, mais de tous les fruits du sacrement.

Ad. B.

Q. — L'abbé X. est nommé en février 1939 curé de R. et chargé d'une annexe, P. Il y amène un vélo-moteur tout neuf, acheté 2.900 fr. avec son argent personnel.

Une dame déclarant qu'une auto est nécessaire pour le service de ces deux paroisses se met en quête pour ramasser les fonds. Elle trouve 1.800 fr. à R. et 3.200 à P., ce qui fait 5.000 fr. Comme il manque 1.500 fr., cette dame offre elle-même ces 1.500 fr. (au départ de M. le curé de R. pour un nouveau poste, en 1946, elle dira que ces 1.500 fr. peuvent être considérés comme une offrande faite à M. le curé personnellement).

Au mois d'août 1939, M. le curé est mobilisé jusqu'en juin 1940. A son retour de la guerre, M. le curé jugeant que l'essence lui manquera, remise l'auto et se sert de son vélo-moteur jusqu'en août 1946.

A cette date (août 1946), M. le curé de R. est changé et nommé curé de Z. Il emmène avec lui l'auto qui lui servira pour Z. et une annexe.

En compensation il laisse 6.000 fr. (6.000 fr. non plus de 1939 mais de 1946) à la paroisse de R. et fait valoir qu'il a usé complètement son vélo-moteur, dû payer de ses deniers, 2 ou 3 pneus de vélo-moteur et environ 350 litres d'essence, plus 35 litres d'huile (ceci en 1940-41, car après cette date c'est surtout la paroisse qui a payé l'essence et l'huile).

L'auto qu'il emmène à Z. a une valeur actuelle de 180.000 fr., un vélo-moteur neuf s'achète avec bon 60.000 fr.

A quoi est tenu ce curé de Z... ?

Q. — Une question se pose naturellement au point de départ du litige, c'est celle de *l'appartenance de la voiture*. Tout le monde est bien d'accord, semble-t-il, puisque le confrère qui emmène l'auto croit devoir payer une somme de 6.000 fr. Notons donc simplement ce qu'il en est, avec cependant la petite nuance qu'y ajoute le don personnel de 1.500 fr. fait par la dame quêteuse à notre curé. L'auto appartient à la paroisse ou plutôt aux paroisses ; mais avec une hypothèque, si l'on peut dire, pour le curé alors desservant, les 1.500 fr. à lui donnés personnellement.

En réalité la voiture a été remisée. Le curé s'est servi de son vélo-moteur qu'il a usé, avec 2 ou 3 pneus ; et il a brûlé du carburant, tout cela payé de ses deniers. Pour se dédommager, il a emmené l'auto de la paroisse. C'est en définitive une affaire de compensation. Sans doute elle n'est pas occulte Mais c'est une compensation quand même, dans le sens qu'il y a récupération d'un bien propre par l'occupation du bien d'autrui. Voyons donc si tout s'est fait selon les règles morales de la compensation.

1. — Il faut d'abord et surtout *matière à compensation*. Pour cela la première condition exigée par tous les moralistes et la conscience est qu'il y ait une *dette vraie, due en stricte justice :* « Ut de debito e stricta justitia agatur, non autem e quadam convenientia » dit Génicot (vol. I, p. 416, n° 504). Or, est-ce bien le cas ? Divers titres, il est vrai, sont allégués pour légitimer la compensation. Sont-ils en réalité des titres qui constituent une dette de la part de la paroisse ou des paroisses ? Passons-les en revue et jugeons.

a) Il y en a un pour lequel il ne peut y avoir aucun doute, ce sont les 1.500 fr. que la dame a ajoutés, et qu'elle a dit être une offrande faite à M. le curé personnellement. Donc un quart du prix de la voiture lui revient certainement en stricte justice.

b) Il y a ensuite les 350 litres d'essence et les 35 litres d'huile qu'il a payés. Est-ce aussi sûr que cela constitue une dette sur la paroisse ? S'il est entendu que c'est la paroisse qui paye le carburant, contrat tacite, coutume clairement établie, volonté de l'évêché, la chose est en dehors de toute contestation. Mais alors pourquoi le curé a-t-il payé tout cela de sa poche ? S'il l'a fait, n'est-ce pas parce qu'il croyait qu'il devait en être ainsi normalement ? Dans la suite il a changé d'avis ; c'est au moment de son départ surtout, semble-t-il. Pourquoi ? Est-ce parce qu'en réalité il y avait un acte qui lui en faisait un droit ou par le désir qu'il en soit ainsi ? C'est le droit qu'il faut établir et il ne semble pas l'être, malgré peut-être les apparences.

L'est-il du côté des paroissiens ? Ceux-ci en effet auraient pu s'engager à payer le carburant, et donner ainsi un droit de compenser, le cas échéant. Mais cet engagement, on ne le voit nulle part ; et le fait d'avoir mis une voiture à la disposition de leur curé n'est pas une raison suffisante pour assurer qu'il existe. On nous dit, il est vrai, que dans la suite la paroisse a payé l'essence et l'huile ; mais

on ne nous dit pas à quel titre. Y avait-il un titre réel ? un titre surtout ayant effet rétroactif ? Il n'y a aucune précision qui nous autorise à tirer une conclusion et à fonder là-dessus un droit.

Ce droit est-il fondé du côté de l'autorité ? Cette autorité pourrait être *le curé lui-même*. Mais un curé peut-il se créer sur ses paroissiens un droit susceptible d'être revendiqué par la suite, et de donner lieu à une compensation ? Nous ne pensons pas. — Cette autorité pourrait être *celle de l'Ordinaire*. Oui, mais sans un acte spécial, rien n'autorise à affirmer qu'il a donné au curé un droit. Il pourvoit en général aux frais qui sont ici en question soit par le traitement, soit par une allocation particulière donnée pour le service des annexes. — On objectera que ce traitement et allocation sont de ceux dont on aurait le droit de se plaindre. C'est vrai, peut-être, mais ils sont acceptés en connaissance de cause pour une fin supérieure qui a sa valeur. Donc, encore ici aucun fondement à un droit proprement dit qui permette la compensation, au moins « propria auctoritate ».

c) Mais il y a le vélo-moteur et les 2 ou 3 pneus usés aux dépens de la bourse du curé. Ceci du moins va-t-il créer une dette de justice qui légitime la compensation ? — Ici encore, en dehors d'un acte qui l'établisse, nous ne le croyons pas. La seule chose sur laquelle on pourrait se fonder pour l'affirmer, c'est le fait que la paroisse a mis une voiture à la disposition du curé. Mais est-ce suffisant ? Le fait, par exemple, que dans un presbytère il y a des meubles à la disposition du prêtre donne-t-il à celui-ci le droit de compensation s'il a remisé ces meubles et usé les siens ? — On dira qu'il a usé son vélo au service de la paroisse ; mais le fait d'avoir usé son bien au service de quelqu'un ne donne pas un droit de compensation. On ajoutera peut-être qu'ici la volonté des paroissiens est implicite ; mais la justice ne se fonde pas sur de l'implicite, sur une interprétation. Donc, en dehors des 1.500 fr. donnés « *intuitu personæ* », le quart de la voiture au prix de 1939, on ne voit aucun droit de compensation. A moins que l'autorité compétente, celle de l'évêque, en décide autrement ; et vu les circonstances il n'est certainement pas impossible qu'il le fasse.

2. — Il faut, d'ailleurs, en plus, pour pouvoir faire la compensation, *une dette certaine et non pas douteuse*. C'est une autre condition sur laquelle les théologiens insistent. Le doute en effet ne confère aucun droit de s'approprier quoi que ce soit : « In dubio melior est conditio possidentis ». Or tout ce qu'on peut concéder ici c'est le doute ; et dans ce cas aussi, seule l'autorité compétente peut résoudre la question.

Mais admettons quand même, par hypothèse, qu'il y ait eu vraiment pour notre curé une dette et un droit ; pouvait-il se payer avec la voiture, tout en remboursant le surplus, comme il l'a fait ? — Nous ne croyons pas que la compensation, même légitime, soit laissée au caprice de celui qui la fait, et qu'il puisse se rembourser sur n'importe quel bien, sauf naturellement impossibilité de faire autrement. La justice n'est peut-être pas ici en jeu, si toutefois on n'outrepasse pas ce qui est dû, et si on ne fait pas tort d'une autre façon au débiteur. Mais il reste une certaine volonté de celui-ci à respecter, si c'est possible. Or n'est-ce pas notre cas ? Certainement il n'y a, du côté du débiteur, aucune difficulté à craindre qui permette d'agir au plus sûr. D'autre part la voiture a, dans l'intention des donateurs, une destination qui est le service des paroisses. Enfin, ce n'est pas elle qui est due. Sans doute le curé est administrateur des biens de la paroisse, mais cela ne lui donne pas le droit d'en user comme il veut. Sans doute encore, il y a une part de l'auto qui lui revient, mais c'est la plus petite, le quart seulement. Et même s'il était dû un remboursement pour le vélo et le carburant, ce qui est pour le moins douteux, on ne voit pas que ce soit là une hypothèque sur la voiture qui donne droit de se payer sur elle. Donc, à moins d'une intervention de l'autorité compétente, celle de l'Ordinaire, ou une acceptation des paroissiens, la voiture reste à la paroisse à laquelle elle a été donnée et affectée, risque à dédommager le curé partant de la part qui lui revient.

Or ce qui lui revient, à notre avis, au nom de la stricte justice, c'est le quart de la voiture, valeur 1946, équivalent aux 1.500 fr. donnés à titre personnel. Tout autre arrangement n'est pas impossible ; mais il dépend de l'autorité.

Ad. B.

Q. — Dans un Institut religieux de droit diocésain, les Constitutions, mises à jour après la promulgation du Code, avaient ramené de 5 à 3 ans (selon le can. 574), le temps de la profession *temporaire*.

Au bout d'un certain nombre d'années, le Conseil de l'Institut jugea opportun de revenir à l'ancienne formule de cinq années de vœux temporaires et entreprit la modification des Constitutions sur ce point. Pour un changement de cette sorte, celles-ci exigent : 1° un vote du Conseil, obtenu *en trois séances annuelles consécutives ;* 2° *l'autorisation écrite* de l'autorité majeure (en l'espèce, l'évêque diocésain).

Le vote fut acquis régulièrement aux sessions des années 1938 et 1939 ; mais en 1940, il eut une interruption, et c'est seulement en 1941 que le troisième vote fut acquis. — De plus, on ne trouve *aucune trace* d'autorisation donnée par l'autorité épiscopale. — Sur ces entrefaites, par suite d'un changement survenu dans la direction de l'Institut, le nouveau Supérieur ne s'aperçut pas (en raison de l'interruption) qu'un troisième vote avait été inscrit au registre des délibérations en vue de ramener le temps de la profession temporaire à 5 années, et il admit à la profession perpétuelle des profès de trois années.

On demande : 1° si cette profession est valide ; 2° dans la négative, ce qu'il faut faire pour la convalider. Suffirait-il d'une *sanatio* de l'Ordinaire ?

R. — Ad I. 1° Si la modification des Constitutions, décidée par le Conseil, avait été faite *régulièrement*, nul doute que les professions (émises en violation des nouvelles normes qu'elle établissait) n'eussent été *invalides ;* à moins cependant que le nouveau texte n'eût prévu qu'il était au pouvoir du Supérieur d'*abréger* le temps supplémentaire (2 années) ajouté aux trois années de profession temporaire exigées par le Code, can. 574.

2° Mais il semble bien, d'après l'exposé du cas, que cette modification ait été *irrégulière*, donc sans valeur ; ce qui sauvegarde la validité des professions perpétuelles émises après trois ans de vœux temporaires.

Si nous donnons cette solution, ce n'est pas parce que les trois votes du Conseil n'ont pas été émis

consécutivement (une année d'interruption). Ce n'est même pas parce que l'Ordinaire n'a pas donné son autorisation *par écrit*. Il n'est pas dit en effet de façon *expresse* (ou équivalemment) que ces deux conditions aient été requises pour la validité du changement des Constitutions ; donc elles n'intéressent que la licéité (can. 11). — Les motifs qui, à nos yeux, rendent la modification caduque sont les suivants :

a) Il n'est pas *certain* que l'évêque diocésain ait donné son autorisation, même orale, attendu qu'aucune trace n'en subsiste dans les archives de l'Institut ; or cette autorisation (comme le vote du Conseil) intéresse certainement la validité du changement des Constitutions, lequel est un « acte majeur ».

b) Mais il y a plus : même si l'Ordinaire avait été consulté et avait répondu favorablement, nous pensons, avec le P. Creusen (*Religieux et religieuses*, n. 230, p. 167, 5e éd.), « que l'évêque n'a pas le pouvoir, sans autorisation du St-Siège, de prescrire des vœux temporaires pour cinq ans ». Il eût donc fallu recourir au St-Siège pour faire le changement désiré. A défaut de ce recours, les Constitutions demeurent inchangées ; c'est donc la norme antérieure (3 années) qui reste en vigueur, et les professions faites sous ce régime sont valides [1].

Ad II. — Dans le cas (non réalisé) où ces professions eussent été invalides, elles n'eussent pu être convalidées par un acte épiscopal, can. 586. Il eût fallu — ou bien une *sanatio* par le Saint-Siège, — ou bien une nouvelle profession émise par les intéressés (après réalisation des nouvelles conditions imposées), avec la conscience de la nullité de la profession antérieure, can. 586, § 1 [2].

A. BRIDE.

Q. — Pour la nomination des vicaires coopérateurs, le canon 476 dit qu'elle doit se faire « *audito parocho* ». D'autre part, le canon 105 s'exprime ainsi : « Si consilium tantum (exigatur) per verba... audito parocho... etc., satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat ». Il semble, d'après ce texte, que la consultation préalable du curé soit requise *ad validitatem*. Cependant Cance (t. I, n. 420,) dit que, « si cette consultation est omise, il n'est pas certain que la nomination soit nulle » ; en pratique, ajoute-t-il, elle sera tenue pour valide jusqu'à décision contraire de l'autorité compétente.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — La discipline établie par les canons 476 et 105 est assurément l'un des points du Code dont l'application suscite, — au moins théoriquement, — le plus de difficultés à l'autorité diocésaine. Nous disons : « au moins théoriquement », car, en pratique, dans la plupart des diocèses de France, on s'en tient à l'opinion bénigne qui admet la validité de l'acte au bénéfice du doute.

C'est donc plutôt une question « théorique » que pose notre consultant : Comment concilier cette manière de faire, à peu près générale, avec la lettre du Code ? Et, à supposer que la validité soit hors de cause, qu'en est-il de la licéité ?

1° Pour saisir le sens de l'évolution de l'institution des vicaires que nous appelons aujourd'hui « coopérateurs », il faut se rappeler que dès l'origine le curé ou le prêtre chargé d'une église choisissait lui-même ses collaborateurs. Le droit décrétalien ne fit que légiférer au sujet de leurs qualités et rappeler qu'il fallait faire appel au concours d'autres clercs pour assurer l'accomplissement correct de certains devoirs [1]. Le concile de Trente fit aux évêques une obligation de *contraindre* (cogere) les recteurs de paroisses ou d'églises à s'adjoindre *autant* de prêtres qu'il en fallait pour administrer les sacrements et assurer le culte divin (Sess. XXI, cap. IV *de Ref.*).

Ainsi, d'après le droit de Trente, la nomination des coopérateurs appartenait aux curés eux-mêmes. Cependant le Saint-Siège devait progressivement restreindre cette indépendance au profit des évêques. Successivement Innocent XIII et Benoît XIII [2] réservèrent à l'évêque le droit de fixer le *nombre* de ces auxiliaires, de leur faire subir un *examen* préalable, de leur donner l'*approbation* et de les munir des *pouvoirs* nécessaires. Si le curé mettait de la négligence à s'entourer de coopérateurs en nombre suffisant, ou s'il choisissait des incapables le droit de l'évêque allait jusqu'à nommer lui-même librement les auxiliaires nécessaires et qualifiés.

C'est à la faveur de ces réserves que les évêques commencèrent par réduire, puis finirent par annihiler le droit des curés. A la fin du XIXe siècle, la loi instaurée par le concile de Trente n'était plus observée en France, en Allemagne, en Autriche et en Espagne : dans ces contrées, les évêques nommaient à peu près librement les Vicaires coopérateurs. Et cette coutume était déclarée « légitime » par de graves auteurs, comme Wernz (*Jus decretalium*, t. II, n. 838) et « devait être conservée jusqu'à ce que le Saint-Siège en ait décidé autrement. » Les dicastères romains donnèrent quelques réponses dans le même sens, si bien que le Code n'eut qu'à reconnaître et canoniser une situation de fait. De l'ancienne discipline, il ne garda qu'un souvenir en insérant la clause « *audito parocho* » dans le canon 476.

2° A prendre les textes du Code au pied de la lettre, il semble bien qu'ils sont formels et que la validité de la nomination est en cause. Il s'est trouvé, cependant, de bons auteurs pour soutenir que la consultation du curé n'était pas requise *ad validitatem*. A leur tête s'est placé le P. Vermeersch (*Epitome*, 3e édit., t. I, n. 194, — article de *Periodica*, t. XII (1923), p. 6-9. — Voir ses arguments dans l'*Ami*, 1926, p. 508). Il a été suivi par Boudinhon (*Jus pontificium*, VIII (1928), p. 29-35), Creusen (*Nouv. Rev. théol.*, 1928, n. 2), Vromant (*De bonis Ecclesiæ*, n. 40, p. 53-54), et Michiels (*Principia generalia de personis*, p. 418).

A l'encontre (donc pour l'*invalidité*) on trouve Maroto, Ojetti, Leitner, Chelodi, Ferreres, Toso, et

[1] Même si quelqu'un n'admettait pas les conclusions du P. Creusen (et la nôtre), il resterait que la législation nouvellement introduite resterait *douteuse*, donc non obligatoire (can. 15).

[2] Comparer avec ce qui est dit de la « convalidation » du mariage au canon 1133, § 1.

[1] *Décrétales*, l. I, tit. I, c. 2 ; l. III, tit. I, c. 3 ; l. III, tit. XXXVIII, c. 30.

[2] Innocent XIII, Const. *Apostolici ministerii*, 23 mai 1723, § 15 ; confirmée par Benoît XIII, Const. *In suprema*, 23 sept. 1724. Cf. aussi S. C. du Concile, 24 juillet 1875.

M. Coronata (au moins en théorie, car, en pratique, il se rallie à la solution opposée (*Institut. jur. can*. t. I, n. 153).

Quelle interprétation retenir ?

a) On pourrait dire tout d'abord, eu égard à la valeur des canonistes qui se partagent dans les deux camps, qu'il y a *doute de droit*, et appliquer le canon 15 : *leges, etiam irritantes, ...in dubio juris non urgent*. On ne pourra donc pas *urger* la nullité de la nomination en la refusant ou en l'attaquant pour ce motif.

b) A supposer que la nomination soit *invalide*, on ne taxera pas de nullité les actes de juridiction accomplis par les vicaires, cela pour deux raisons : 1° erreur commune ; 2° doute positif et probable de droit : dans l'un et l'autre cas, l'Eglise supplée, can. 209.

3° Si nous nous rallions (jusqu'à décision contraire du Saint-Siège, à l'opinion bénigne qui penche pour la validité, ce n'est pas à cause des conséquences énormes de la thèse contraire (et dont la considération a emporté l'assentiment de Boudinhon, Creusen et Michiels) : l'Eglise a pourvu à ces inconvénients au moyen du canon 209. Ce n'est pas non plus à cause d'une coutume qui existerait à l'encontre des textes législatifs du Code. Cette coutume ne pouvait commencer à prescrire avant 1918, puisque les textes en question n'existaient pas. Et, depuis cette date, elle n'a *pas encore réalisé les* 40 *années* de prescription requises par le canon 27.

Ce qui entraîne notre assentiment c'est plutôt le canon 18, qui nous invite à recourir en cas de doute et d'obscurité : *ad legis finem et circumstantias et ad mentem legislatoris*.

La fin de la loi, c'est d'assurer un meilleur choix des vicaires et une répartition plus adaptée des compétences des jeunes prêtres. Dans la pratique, la plupart du temps, cette face du bien commun est sauvegardée grâce à la connaissance que l'évêque (et son conseil) possède des sujets et des postes auxquels ils les affectent ; si les curés ont des exigences très spéciales à satisfaire, ils prennent le plus souvent les devants pour exprimer leurs désirs. D'ailleurs, il est *probable* que beaucoup ne répondraient pas (et la lettre du droit ne serait pas mieux sauvegardée : *audito parocho*) et il est certain que l'évêque n'est jamais obligé de suivre l'avis reçu.

L' « intention du législateur », elle a été manifestée clairement par la réponse de la S. C. du Concile à l'évêque de Zagreb, le 14 novembre 1920 : *servetur Codex*. Mais ce n'est là qu'une réponse particulière à une consultation. Michiels déclare avoir vu une réponse en *sens contraire* donnée à l'évêque de Seckau, le 8 juin 1927, par la même Congrégation... [3]. Ce qui nous impressionne davantage, c'est : *a*) le fait que, pratiquement depuis 1918, la lettre du Code n'est pas observée dans la plupart des diocèses, au moins en Europe ; — *b*) le fait qu'une doctrine contraire à la lettre de la loi est enseignée ouvertement, même dans des Universités romaines, sans réaction du législateur, malgré les conséquences que cela entraîne ; — *c*) et surtout le fait que la C. I. C., saisie de la question depuis 1924 (soit 24 ans !), ait toujours différé sa réponse, alors que la validité de collation de juridiction serait en cause. N'est-ce pas un « signe » symptomatique de *l'intention du législateur* ?

4° Après cela, il nous sera facile de trancher la question de *licéité*, qui se pose certainement, quelle que soit l'attitude que l'on adopte relativement à la validité de la nomination.

Nous assistons sur ce point, semble-t-il, à la formation d'une coutume *contra legem* tout comme s'était formée (et dans le *même sens* favorable aux évêques), une coutume à l'encontre des prescriptions du concile de Trente.

a) La *conniventia Superioris* existe *au moins* par le silence de celui-ci, et même par une réponse favorable (après une autre réponse en sens contraire). — *b*) S'il est vrai qu'*un* évêque n'est pas capable de créer une coutume, l'épiscopat (même d'une nation ou d'une province ecclésiastique) en est capable (*subjectum capax consuetudinis*). — c) Mais, dira-t-on, il faut la « bonne foi ». C'est vrai. Comme au début de toutes les coutumes *contra legem*, les pionniers peuvent pécher en violant la loi s'ils la connaissent. Cependant, nous ne disons pas qu'ils pèchent *nécessairement* et toujours, car pour réaliser la « bonne foi », l'ignorance de la loi n'est nullement requise ; il suffit que l'agent soit persuadé intimement qu'il est « excusé » d'observer cette loi. — *d*) Il n'y a plus qu'une question de « temps », lequel ne court qu'*avec* la bonne foi. Ce temps est en marche..., à moins qu'une décision de l'autorité suprême ne vienne l'interrompre.

A. B.

[3] Cf. *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1927, p. 788.

L'AMI DU CLERGÉ ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Dom SAVIN ELY, chartreux. — **Le Psautier Romain. Traduction et commentaire.** — Grand in-8 de 468 p., 12 f. 50 suisses. — St-Maurice (Suisse), Edit. de l'Œuvre de St-Augustin, 1948.

L'*Ami* annonçait récemment (1947, p. 568) l'ouvrage d'un Chartreux anonyme intitulé *Le Psautier liturgique* et disait quels services cet ouvrage pouvait rendre au clergé et aux fidèles qui se servaient, pour la récitation du saint office, du Psautier de Pie X. C'est un livre analogue que nous présentons ici ; mais cette fois le texte latin est celui du *Psautier Romain* publié en 1945 par ordre de Pie XII. Et le nom de l'auteur nous est révélé.

Dom Savin nous donne ici, sur la première colonne de chaque page, le texte latin de la traduction nouvelle, et sur la deuxième colonne une interprétation en français. La division en strophes et en vers, telle que l'ont établie les professeurs de l'Institut Biblique, est rendue sensible par des artifices typographiques. Chaque psaume (et souvent chaque strophe) porte un titre en français ; une brève introduction en indique le sens général, en donne une analyse, essaie souvent d'en déterminer l'époque de composition ou même l'auteur. Les titres du texte de la Massore ou de la Vulgate ne sont ni reproduits, ni intégralement traduits. Ces petites introductions sont très utiles pour l'intelligence des psaumes ; elles sont complétées par de courtes paraphrases insérées parfois dans la traduction française et par des notes placées à la fin des strophes ou à la fin des psaumes ; on y trouve indiqué très souvent le sens messianique (littéral ou plus souvent typique) du poème sacré. Une introduction liminaire (p.

9-55) donne des notions générales sur le Psautier, sur ses traductions et spécialement la dernière, etc., et sur le rôle de la psalmodie pour notre vie spirituelle. L'ordre et la numérotation sont ceux de la Vulgate.

Le but de l'auteur est de faciliter une récitation intelligente et pieuse de l'office divin : il y a réussi. Et son travail sera le bienvenu ; car, malgré les premières apparences, le texte latin du Psautier Romain, bien que beaucoup plus clair que celui de la Vulgate, garde encore bon nombre de passages difficiles à bien entendre et qui ont besoin d'une certaine adaptation mentale pour exprimer notre piété chrétienne. L'ouvrage de Dom S. répond parfaitement à ces exigences.

Bien qu'il s'abstienne de toute indication de critique textuelle ou d'exégèse savante, on sent que ce travail a de solides assises scientifiques. Mais sur ce terrain, des divergences restent possibles et légitimes. Tout le monde n'admettra pas l'attribution de tel psaume à telle époque (par ex. le Ps. 117 à l'époque de Néhémie avec mention, dans la praraphrase, de Sanaballat de Samarie, ni celle du Ps. 118 à un contemporain des derniers rois de Juda ou même d'Achaz au VIII^e^ siècle). Mais l'auteur qu'on devine fort capable de tenir sa place dans l'arène où s'affrontent les critiques, s'adresse à un autre public : il vise ceux qui, dans l'Eglise, demandent aux psalmistes antiques la formule inspirée des prières qu'ils veulent faire monter vers Dieu pour lui exprimer leur adoration, leur foi, leur amour ; et ceux-là, en se guidant sur les lumières que leur offre Dom S., ne seront pas déçus.

Orientations des Missions paroissiales. — In-8 de 138 p. — Editions du Chalet, 36, rue de Trion, Lyon, 1947.

« La formule des Missions est à renouveler ». Cette parole est de S. E. le C^al^ Saliège, qui a bien voulu préfacer l'ouvrage. Les différents collaborateurs ont cherché à donner quelques indications sur la manière dont il faudrait concevoir les missions paroissiales aux temps actuels. — Les grandes vérités chrétiennes sont sans doute toujours les mêmes, mais il importe essentiellement, dans une mission, d'obtenir l'audience du public, et dans certains milieux, ce public est singulièrement difficile à atteindre. Encore qu'il n'y ait pas de recettes toutes faites, et que la mission doive être préparée en fonction du terrain à conquérir, il est des points sur lesquels, semble-t-il, il faille particulièrement insister de nos jours : « Parlons davantage de l'Eglise » ; — « La messe, cœur de la mission paroissiale » ; — Importance de la « Visite de l'Evêque » ; — « Prédication centrée sur la vie de famille ». — Le volume se poursuit par le récit de quelques expériences tentées en milieu ouvrier et en milieu rural.

Ces pages seront utiles à tous ceux, curés ou missionnaires, qui se penchent sur ce grave problème des Missions paroissiales ; ils y trouveront des suggestions, des aperçus nouveaux, qui pourront permettre une meilleure réussite.

Anne-Marie COUVREUR. — **L'oblation du soir.** — In-12 de 150 p., avec 2 hors-texte, 120 f. — Paris, Bonne Presse, 1948.

L'oblation du soir, c'est l'offrande que le vieillard fait à Dieu de ce qui lui reste de vie. Pour que cette offrande soit belle et digne de Dieu, elle doit être préparée, et c'est pour y aider que ce livre a été écrit : « On ne gagne pas une bataille sans prévoir, sans tirer ses plans. Or la vieillesse est une bataille qu'il faut gagner. La défaite consiste à la subir passivement ; la victoire, à l'utiliser pour monter » (p. 14).

Ce n'est pas d'une ascension simplement morale qu'il s'agit ici, mais chrétienne. « Le désir de rencontrer le Christ » (comme les disciples d'Emmaüs, alors qu' « il se fait tard »), « de faire route avec lui, d'envisager la vie à sa lumière, c'est la disposition essentielle de l'âme qui veut sauver sa vieillesse de la médiocrité » (p. 58). Car, comme l'a écrit René Bazin, « Quand on vieillit, tout s'en va,... mais *Dieu vient* » cité p. 111).

Tel est l'esprit de ce beau livre, auquel le R. P. Sertillanges a donné une intéressante préface. Une telle œuvre ne se résume pas : on la lit et on la médite. Que nos confrères conseillent ce livre aux personnes âgées : c'est par une laïque et pour des laïcs qu'il a été écrit ; mais il y a tant de vie chrétienne, puisée aux Evangiles, dans S. Paul, dans les Psaumes, dans la Liturgie, que les prêtres eux-mêmes s'y trouveront de plain pied et que, sans aucune transposition, ils en tireront grand profit. Les dernières pages les conduiront aux pieds de Celle qu'on prie pour « maintenant et à l'heure de la mort », que l'auteur propose (p. 129) d'invoquer sous le titre de « Notre-Dame de la vieillesse » et en l'honneur de laquelle il donne, à la fin de son livre (à la suite d'un très beau « Chemin de croix de la vieillesse ») quinze petites formules correspondant aux quinze « Mystères du Rosaire médités dans la vieillesse ».

R. P. PLUS, S. J. — **J.-M. Moyë**, *des Missions Etrangères, fondateur des Sœurs de la Providence.* — In-8 carré de 173 p. — Paris, Beauchesne.

Né en 1730, à Cutting, en Moselle, Jean-Martin Moyë devint prêtre et remplit les fonctions de vicaire à Metz. Pendant quelque temps, il prêcha des missions et dirigea même durant un an un séminaire qui venait d'être fondé à St-Dié. Son zèle l'attira spécialement vers l'éducation religieuse des enfants pauvres vivant à la campagne. Dans ce but, il recruta et forma quelques pieuses filles qui donnèrent naissance à la congrégation de la Providence de Portieux (Vosges). Celle-ci a traversé victorieusement la tourmente révolutionnaire et a essaimé depuis en divers pays d'Europe. Elle compte même un certain nombre de Sœurs dans les Missions.

En cela d'ailleurs son fondateur lui avait donné l'exemple entre temps, car il était entré lui-même dans la Société des Missions Etrangères de Paris. Pendant dix ans il exerça le saint ministère en Chine, réussissant à baptiser 40.000 enfants, opérant de nombreuses conversions, groupant des religieuses indigènes, obtenant des résultats auxquels plusieurs missionnaires ensemble n'arrivent pas en trente ou quarante ans, le tout avec une santé délabrée et au milieu des persécutions.

La sainteté seule peut en donner l'explication. Elle fut reconnue de son vivant, car après son retour en France M. Moyë fut souvent appelé à prêcher des retraites et missions et il s'acquit l'estime de tous ceux qui le connurent. Il mourut en exil pendant la Révolution, le 4 mai 1793. Sa cause de béatification a été introduite ; l'héroïcité de ses vertus a été proclamée en 1945. Educateur, missionnaire, fondateur, unissant en sa personne la vie active et la vie contemplative, il offre un bel exemple de la puissance de la grâce dans l'âme d'un saint.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 11 maii 1948

Eug. LINDECKER, *Vic. gén.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

Commandez aujourd'hui même à votre libraire (ou à F. X. LE ROUX et Cie, éditeurs - libraires : 34, rue des Hallebardes, STRASBOURG ; 174, rue de Vaugirard, PARIS-XVe) ces 4 ouvrages indispensables aux paroisses, communautés et œuvres :

1° UNE ORDINATION SACERDOTALE AU K. Z. DE DACHAU
Elégante plaquette, 81 pages et 5 photos .... 75 fr.
(par le R. P. BARONDEAU, préface du chanoine CARDIJN)
Unique dans les annales de l'Eglise, où l'on voit comment un évêque français confère la prêtrise à un séminariste allemand, avec toutes les cérémonies liturgiques, en plein camp de concentration...

2° MOIS DE MARIE
par l'abbé VOEGELI. — Broché, 120 fr. ; cartonné, 160 fr.

3° UN GRAND MUSICIEN FRANÇAIS : MARIE-JOSEPH ERB
Un des distingués organistes de notre temps (1858-1944)
Superbe ouvrage in-8°, 151 pages, 10 photos, 5 fac-similés musicaux dont un extrait de la Messe « In te Domine, speravi ».
Tiré à 1.000 exemplaires numérotés .... 450 fr.

4° LA MONARCHIE FRANÇAISE ET LA PROVISION DES BENEFICES ECCLESIASTIQUES EN ALSACE
par René METZ
publié sous les auspices de la « *Société d'Histoire de l'Eglise d'Alsace* »
« Bel ouvrage, méthodiquement ordonné, plein de science et de finesse » (G. LE BRAS dans sa préface) ; In-8°, 436 pages.... 1.500 fr

VINS de TABLE et de DESSERT
Banyuls, Maury, Kina, Muscat, etc.
TARIF GRATUIT SUR DEMANDE
Agents partout acceptés
SOCIÉTÉ des CAVES SAINT-GEORGES
PORT-VENDRES (Pyr.-Or)

MANUFACTURE
POUSSIELGUE - RUSAND
Orfèvrerie - Bronzes - Chasublerie
3, Rue Cassette - PARIS

HARMONIUMS NEUFS ET D'OCCASION EN TOUTES MARQUES
Achat - Echange - Location
PIANOS « LABROUSSE »
33, Rue de Rivoli - Paris (4e)
43, Boulevard des Batignolles - Paris (8e)
221, Faubourg Saint-Honoré - Paris (8e)

Décors et Accessoires pour
THÉATRES - FÊTES - KERMESSES
André FALLON
Rue de l'Ecole
LIGNY - EN - BARROIS (Meuse)

Achète, répare HARMONIUMS
même démolis
Organex, 105, r. Consolat, Marseille

STATUES RELIGIEUSES - CHEMINS DE CROIX - CALVAIRES
en terre cuite, plâtre durci, carton romain, fonte de fer
AMEUBLEMENT D'EGLISE
L'UNION ARTISTIQUE, à Vaucouleurs (Meuse)
Les plus vastes Ateliers d'ART RELIGIEUX du monde
A. PIERSON, Directeur. *Catalogues adressés sur demande*

TOUT L'ENSEIGNEMENT PAR LA PROJECTION FIXE
VUES FIXES - FILMS ET APPAREILS
PROJECTION DE CORPS OPAQUES
Catalogue et renseignements sur simple demande
Maison MAZO 33, bvd Saint-Martin PARIS (3e)

LES EDITIONS DU SEMEUR
1, place Gailleton, LYON
vous présentent un livre
NOUVEAU, COMPLET, PRATIQUE :
La Communion Solennelle
par le P. HUMBERT, O. P.
comprenant :
1° la retraite de 3 jours, sous forme d'une longue histoire passionnante.
2° les cérémonies complètes du matin et du soir.
Livre du prêtre .... 60 fr.
Livre de l'enfant .... 12 fr.